lógica formal
lógica dialéctica

por

HENRI LEFEBVRE

traducción de

M.ª ESTHER BENITEZ EIROA



Primera edición en español, 1970.

Segunda edición en francés, 1969.

Título original: *Logique formelle, logique dialectique.*

Impreso y hecho en España.
Printed and made in Spain.

Depósito legal: M. 18.257.-1970.

INDICE

PREFACIO A LA SEGUNDA EDICION

I. Presentación general

Este libro, escrito en 1946-47, publicado poco después por las *Editions Sociales,* formaba parte de un ambicioso proyecto: un *Tratado del Materialismo dialéctico* en ocho volúmenes. El primer volumen, *Logique formelle, logique dialectique* («Lógica formal, lógica dialéctica»), debía servir de introducción a los volúmenes siguientes. Pero es el único que ha salido a la luz. ¿En qué condiciones se abandonó este proyecto? En condiciones *políticas.*

En pleno período staliniano, agravado por el «zdanovismo», se lanzó en Francia una consigna: Ciencia proletaria contra ciencia burguesa. Consigna justificada, se decía, por la situación mundial, y que llevaba al terreno teórico la lucha de clases práctica (política). Este volumen, al que se había exigido que no apareciera en un editor «burgués», y que pasaba por una victoria sobre los fanáticos stalinistas (la lectura y la exégesis de Stalin bastaban, según éstos, para la «formación ideológica), recibió severas críticas desde el momento de su aparición. Se le reprochaba que no contribuía a la elaboración de una lógica proletaria, revolucionaria, socialista. Los ideólogos, pretendidamente marxistas, que sostenían esta «orientación», si así puede llamarse, no pedían que se mostrara la lógica inherente al mundo de la mercancía y a su despliegue. No pedían un análisis de la cohesión interna, pese a sus contradicciones, de la sociedad burguesa (o de la sociedad socialista). Nada de eso. Su pensamiento, si merece tal nombre, pretendía ser más radical. Exigían que una lógica, en tanto que tal, tuviera un carácter de clase. Y si la lógica no podía tener o recibir ese carácter, ellos rechazaban la lógica. El segundo volumen, con-

sagrado a la metodología de las matemáticas, a las relaciones entre las matemáticas y las otras ciencias, respondía todavía menos a estas peticiones (a esta inquisición). Y como el autor declaró que no comprendía lo que se exigía de él, ni cómo se podía sustituir con una verdad proletaria el principio de identidad (A≡A) o la identidad $(a+b)^2 \equiv a^2+b^2+2ab$, llegó la orden de interrumpir la obra comenzada. Es decir, el editor rompió el contrato.

¿Por qué publicar de nuevo, veinte años después, este volumen? No han faltado objeciones, pero no parecen muy decisivas. Este libro quería transmitir, es decir, *enseñar,* el pensamiento dialéctico, según un orden didáctico y teórico. Ningún otro ha ocupado su lugar. Pese a sus imperfecciones, es el único o casi el único. Y aquí está, pues, *in extenso,* es decir, con sus fragmentos impugnables, sus pasajes escabrosos, sus transiciones arriesgadas, sus ilusiones y sus errores, como testimonio de un esfuerzo metodológico y teórico, y para un eventual uso.

II. ¿Hegelianismo?

Entre los reproches, ocupaba un lugar destacado el de haber «hegelianizado» la dialéctica marxista. Reproche inexacto y que da testimonio de una gran ignorancia. Para refutar la acusación basta con considerar el puesto concedido a las matemáticas en el conocimiento. El razonamiento matemático aparece en el trayecto que va desde lo abstracto (elaborado) hasta lo concreto (conocido). Se enlaza con la *lógica dialéctica.* Como ésta, es *mediador* entre la forma y el contenido. Mientras que Hegel ha rechazado de su filosofía el razonamiento matemático, al que tacha de arbitrario, de constructivismo irreal. El mantenía, así, el derecho absoluto de la dialéctica especulativa. En efecto, en Hegel, la *lógica* se absorbe y se reabsorbe en la dialéctica. No ocupa un grado propio, un nivel específico. Lejos de corresponder a un movimiento *abstracto* de todo pensamiento, no representa más que la *abstracción* de la dialéctica. Al mismo tiempo, el aspecto «operatorio» de la lógica (reglas de la coherencia del discurso, del empleo de los conceptos, de la deducción, etc.) desaparece en el empleo especulativo de la dialéctica. La crítica del viejo principio de

identidad (de no contradicción, de tercio excluso) llega hasta su abolición en la dialéctica especulativa, es decir, en el sistema hegeliano. El difícil problema de las relaciones entre la lógica y la dialéctica (problema de la *mediación)* queda suprimido. La lógica no es sino una etapa, histórica y fenomenológica, de la dialéctica. Después de lo cual, el sistema filosófico-político niega no-dialécticamente el pensamiento dialéctico. Y se presiente que el Estado de tipo hegeliano empleará su poder en detener prácticamente el movimiento, sin renunciar a legitimarse en nombre de ese movimiento histórico.

Las discusiones en torno a estos temas mostrarán:

a) Cómo, con la supresión del principio aristotélico, se corre el riesgo de debilitar la coherencia del discurso, de confundir la dialéctica con la sofística, de suprimir la demostración en general.

b) Que ese principio, como Hegel había mostrado efectivamente, lleva en sí sus límites y su «Aufheben». El tercio excluso es A, que no es ni A positivo ni A negativo (no-A). El tercio es ya A neutro. El tercio excluso está ya incluido. Llevado a lo absoluto, el principio aristotélico hace inconcebible la negación, al proclamar la identidad metafísica. El pensamiento, la reflexión (identidad en el re-doblamiento), la representación se convierten en impensables. Tomado relativamente, el principio lleva más allá de sí mismo. Sólo queda pasar de la tautología (A≡A, forma pura, transparente y vacía) a las proposiciones que tienen un contenido, sin rechazar ni infectar la forma perfecta.

Volvamos al plano político. La mixtificación contenida en la acusación de hegelianismo no era pequeña. A decir verdad, el stalinismo, y sólo él, era hegeliano o más bien neo-hegeliano. Sin decirlo. Afirmando un «corte» filosófico. Lanzando la acusación sobre otros. El materialismo dialéctico sistematizado por Stalin y bajo él se presentaba, en efecto:

a) Como la *síntesis* entre un «núcleo real», el materialismo, y un «núcleo racional», la dialéctica. Síntesis abstracta y definitiva, operada y proclamada en el plano filosófico, sin plantearse cuestiones a propósito del pensamiento dialéctico como método, de su relación exacta con la teoría del materialismo histórico; separándolo del hegelianismo, sin que el «derrumbamiento» del idealismo hegeliano lo modifique, ni el «derrumbamiento» de la filosofía en general, a través de ese caso privilegia-

do que es el hegelianismo, ni tampoco el derrumbamiento revolucionario del mundo al revés, legitimado y justificado por las ideologías, y por las filosofías comprendidas en ellas.

b) Como una explosión abstracta e imperativa de las «leyes de la dialéctica», leyes impuestas por decreto. ¿Leyes del pensamiento o de las cosas? ¿Leyes de los procesos o de su conocimiento? El pseudoconcepto de «reflejo» respondía a todas las preguntas mezclando todas las respuestas. ¡El dogmatismo staliniano no se dignaba observar que, al pensar dialécticamente según este modelo constrictivo, se perdía la coherencia, y que si se quería salvar la coherencia, se perdía la dialéctica! Y esto, sobre todo, manipulando la negación, abuso cuya influencia fue desastrosa, hay que reconocerlo.

En resumen, el «dia-mat» stalinizado no fue solamente una filosofía sistematizada a partir del marxismo, crítica radical de toda filosofía y de toda sistematización. No fue solamente una ideología restaurada como consecuencia de una crítica radical de las ideologías, una superabundancia, una excrecencia cancerosa en la acepción leninista de estos términos. Fue una tentativa de totalización, un *sistema filosófico-político,* es decir, un neo-hegelianismo, una filosofía de estado, y una filosofía del Estado, pretendido resultado final de la filosofía de la historia y de la historia de la filosofía. La síntesis desembocaba en el Estado staliniano reforzado. Reducía la historia a la génesis de ese Estado, es decir, que en el staliniano hay un historicismo neo-hegeliano, presentado en nombre del «derrumbamiento» del hegelianismo. En el acoplamiento «filosofía-política» que caracteriza a la filosofía en su último estadio, el término importante es el segundo. La filosofía propone, y el Estado dispone. El stalinismo ha realizado la filosofía hegeliana, que anunciaba la realización de toda filosofía, de toda la racionalidad elaborada por los filósofos, en y por el Estado. El stalinismo, sistema práctico, ha dado la *verdad* del sistema especulativo. Y así es como ha llevado a su término una historia, la de la filosofía y la del Estado, doble historia que quizá encierra lo esencial de la historia.

III. El tratado del «materialismo dialéctico»

¿Resultaría inútil señalar, veinte años después, la originalidad de esta tentativa? Se trataba de algo muy distinto a una exégesis de Marx, a una lectura o relectura de los autores «clásicos». Los dogmáticos no se equivocaron a este respecto. El tratado quería exponer el materialismo dialéctico, pero no como un sistema filosófico, sino como un movimiento, como un proceso de conocimiento que iba:

— de lo abstracto (elaborado por la reflexión) a lo concreto;
— de lo formal (lógica) al contenido (praxis);
— de lo inmediato a lo mediato (desarrollado por las *mediaciones* y sobre todo por la de la lógica dialéctica) y de lo *menos* complejo a lo *más* complejo.

Se manifestaba ya una tendencia anti-sistemática que no debía dar muy buena suerte a su autor, tan apremiante es la tendencia al sistema en el siglo XX. ¡Apenas se ha logrado salir de un sistema aterrador y ya *se* está buscando otro! En el plano teórico, se expresaba así una idea duradera, a saber que el conocimiento no se liga a una sustancia objetiva o subjetiva que «funda» el sistema o propone un modelo fijo, sino a la forma vacía.

No se podía tratar, pues, de un neo-hegelianismo, sino de un hegelianismo transformado por el derrumbamiento.

En primer lugar, este derrumbamiento del hegelianismo no consistía en una sustitución de la idea por la «naturaleza», sino en una inversión del movimiento del pensamiento, perseguido a partir de la forma lógica y no a partir de la Idea sustancializada y mitificada. En segundo lugar, ese derrumbamiento del hegelianismo venía propuesto como un derrumbamiento de toda la filosofía, y *como caso privilegiado* (*por ser teórico*) del derrumbamiento *(revolucionario)* del mundo al revés (en el que el efecto es tomado por la causa, la esencia por el accidente, lo intermedio por lo esencial, etc.)

Este esfuerzo por romper la «circularidad del sistema», como se dice en Italia, no ha contribuido a popularizar la tentativa. No carecía de dificultades teóricas. La lógica debía de figurar

como un *momento* en el proceso: formalmente elaborado y, sin embargo, abierto, no-cerrado (abierto sobre y hacia la continuación).

Dicho de otra manera, como un *momento* perfectamente determinado —el de la determinación— en un *movimiento* que no puede detenerse sin desvanecerse, el del pensamiento y del conocimiento. «Desvanecerse» quiere decir también desaparecer, como un espíritu, en vez de quedar fijado, como un cadáver; hay gentes, que se llaman «pensadores», que creen tener —y que institucionalmente tienen— esta actividad especializada y que realizan este doble sentido del desvanecimiento. El espíritu, es decir, el movimiento, se ha ido, y ellos siguen allí, inmóviles, como huesos, conchas, fósiles. (Tales yacimientos son descritos, con cierta complacencia, por Michel Foucault en su «Archéologie du Savoir». *(Arqueología del Saber)*; pero, ¿para qué detenerse sobre ellos?

IV. Lógica y superestructura

Una teoría, más difundida que formulada, hacía de la *lógica* una *superestructura* (primero de la sociedad griega, luego de la sociedad medieval, después de la sociedad capitalista) ligada a la filosofía, es decir a una ideología (idealismo de la clase de los poseedores de esclavos, etc.)

Esta teoría es incompatible con varios textos de Marx y de Engels, según los cuales la lógica y el derecho (nacida la primera en Atenas y el segundo en Roma) han atravesado las épocas, los modos de producción, las transformaciones de las relaciones de producción. Ahora bien, las superestructuras se derrumban junto con las *estructuras* sobre las que se han edificado, con las relaciones de producción constitutivas de su «base». Así, pues, la lógica y el derecho no son superestructuras al mismo título que los elementos caducos de la «cultura».

Podemos recordar que Marx, a propósito del *arte*, plantea la cuestión del «encanto duradero» del arte griego. La teoría de las superestructuras y de las ideologías ha sido recogida, a menudo, de forma grosera y pueril. Hay que observar que, hace unos veinte años, en pleno dogmatismo staliniano, un célebre texto de Stalin arrancó literalmente la lengua (y la lingüística) de esta región de las apariencias ideológicas y de las ilusiones

superestructurales. El movimiento comunista, transformado en institución (con su ideología marxista) había asumido un carácter verdaderamente extraño. La consigna de autocrítica recubría la ausencia de autocrítica. Sólo Stalin tenía la posibilidad de un pensamiento crítico (¡y autocrítico!). Después de los textos stalinianos sobre la lingüística no se trató de reconsiderar la condena de la tentativa de elaborar una *lógica dialéctica,* condena lanzada en nombre de la teoría sobre las superestructuras. La teoría, si así puede llamarse, de la *lógica de clase,* y la exigencia de una «lógica proletaria» o de una «lógica socialista», acompañaban a la representación de una lógica «superestructural». La nueva lógica, proletaria y socialista, ¡debía nacer, pues, en la sociedad socialista y, en consecuencia, en la U. R. S. S.! ¡En una sociedad capitalista sólo podía formularse una *lógica burguesa!*

Desenredar este ovillo ideológico, embrollado a su gusto y placer por los burócratas de la filosofía, era difícil y comprometido para ellos. Prefirieron abstenerse e intervenir brutalmente.

V. Lógica y superestructura (continuación)

El hecho de que la lógica no pueda definirse como una superestructura, solidaria de las ideologías —que sobreviva a las transformaciones de los modos de producción (como la lengua)— no quiere decir que sea inmutable. El hecho de que la forma pueda abstraerse del contenido, y el contenido de su forma, no quiere decir que sean *indiferentes.*

En particular, ¿correspondía la lógica aristotélica a lo que hoy en día se pone bajo el nombre de Aristóteles? No es evidente. Hay un *desplazamiento* de la lógica aristotélica, en función de la elaboración ulterior (matemáticas, ciencias). La lógica para Aristóteles (Organon, Analíticas) es la teoría del *Logos* en acto: razón y razonamiento, coherencia del discurso, lenguaje del ciudadano que vive en la ciudad política y que busca los medios de deducir para convencer (y no para seducir), medios diferentes de la sofística, de la erística, de la dialéctica o arte del diálogo. Pero no absolutamente diferentes. De ello se deriva una ambigüedad que ha durado siglos. De forma que la filosofía llama a veces «dialéctica» a lo que nosotros llamamos «lógica» y a la inversa sin ver en la dialéctica, en la lógica, un *método.*

De hecho la historia de la lógica y de su teoría, su afinamiento, la perspectiva de la automatización —por lo menos parcial— de las operaciones lógicas, exigirán un examen nuevo y más profundo.

Aunque la lógica no pueda confundirse con las superestructuras ni con las ideologías (o con determinada ideología), ni con las instituciones (con determinada manera de instituir y de institucionalizar el saber, para transmitirlo, para utilizarlo, es decir, al mismo tiempo como valor de cambio y valor de uso, en determinada división social del trabajo), pese a ello mantiene relaciones cambiantes con esos otros aspectos del conocimiento y de la «cultura». Queda todavía por explicar cómo se transmite la lógica. ¿Hubo siempre una enseñanza? ¿La lógica se trasmitía en y por la práctica? ¿Estaba incorporada a la «cosa escrita»? ¿Tuvo un papel, y cuál, en las *estructuraciones* del saber y de la sociedad, en las *desestructuraciones* sociales y mentales? El lector no encontrará aquí ninguna respuesta a estas preguntas, que remiten, por una parte, a una teoría general de las ideologías y, por otra parte, a un análisis de la cohesión de las sociedades. ¿Cómo se imponen la coherencia y la cohesión? ¿Cómo llegan —coherencia y cohesión— a hacer disminuir las contradicciones, hasta el momento creador de historia en el que las contradicciones lo arrastran todo? ¿Cómo funcionan las regulaciones espontáneas o voluntarias? ¿Cuál es el papel del constreñimiento, de la violencia, y cuál es el de la lógica?

VI. «Pendent opera interrupta...»

El autor, perdón, el «escritor» —tomando aquí muy en serio esa ficción, la relación con la escritura, la relación de apropiación, el «speech act»—, podría mostrar cómo intentó continuar la obra interrumpida e incluso llenar las lagunas del proyecto inicial, rectificar sus errores. ¡Se esforzaba por existir como «sujeto»!

Así, el volumen «*Philosophic Tought in France and U. S. A.*» («Pensamiento filosófico en Francia y Estados Unidos»), University of Buffalo, 1950, contiene un artículo titulado «Knowledge and social criticism» («Conocimiento y crítica social»), pp. 281 y sigs., que constata y anuncia la creciente importancia de lo *discontinuo* en el pensamiento científico y en el conocimiento, así como la de la relación dialéctica «continuo-discontinuo». Este texto —aunque enlazando esta constatación y esta previsión con consideraciones políticas impugnables— muestra el final de un período teórico en el que dominaban el continuismo, la preocupación exclusiva por las transiciones, en una palabra, el evolucionismo; muestra la llegada de una época opuesta (e incluso de una unilateralidad simétrica a la primera).

Posteriormente, en otros textos, y sobre todo en la *Metaphilosophie,* aparece y se formula el «*principio de doble determinación*», sobre el que volveremos, así como el interés consagrado a las *redes* o *lattices* (estructuras semi-rigurosas).

Fueran cuales fueran su verdad o su falsedad, sus méritos y sus ilusiones, su esterilidad o su fecundidad, esta tentativa de filosofía del conocimiento (y de las ciencias: metodología, epistemología) a partir de la *forma lógica* fue interrumpida en condiciones increíbles de brutalidad y de perfidia. Sería muy fácil hoy, veinte años después, dramatizar sobre ello. ¿Para qué serviría? Sólo puede decirse, de pasada, que esta tentativa, llevada a buen término, habría hecho muy difíciles ciertas ilusiones y construcciones ideológicas (filosóficas y de otra clase) hoy en día en boga. A menos que se sostenga, al contrario, que el fracaso brutalmente provocado de esta tentativa mostraba ya la ineluctabilidad de las ilusiones, de las apariencias, de las mentiras. Y cómo la violencia interviene en el conocimiento, planteando así a su manera la cuestión de la verdad y del error, de lo aparente y de lo real.

VII. Rectificaciones

De todas formas hay que subrayar, en esta reedición, el carácter de la obra, debido a las circunstancias. No se trataba ni de un libro de vulgarización ni de un tratado especializado de lógica, sino de algo a medio camino entre ambos: de un libro pedagógico, destinado a los estudiantes, y que remitía a textos y a estudios más profundos (en particular, a las notas de Lenin sobre Hegel).

Se tratan aquí de forma incompleta numerosas cuestiones, ligadas las unas con las otras. Citemos la relación «conjunción-disyunción», la suma y el producto lógicos, el cálculo proposicional, los operadores y las relaciones notadas por «y» y por «o»,

la relación «cierre-abertura», la saturación y la no saturación de un sistema de axiomas, las condiciones en las cuales un cuerpo de proposiciones puede producir (generar) proposiciones nuevas, etc. Ciertas lagunas habrían sido colmadas en los volúmenes siguientes. Otras sólo han sido reveladas por trabajos posteriores, principalmente los de los lógicos (pues los dialécticos han brillado por su ausencia).

Según el principio de doble determinación, formulado posteriormente sin exposición metódica, las determinaciones de un mismo término no sólo son externas la una a la otra en la oposición, sino inherentes la una a la otra en el término. Lo cual pone de relieve el carácter *dual* de un gran número de propiedades intermedias (mediadoras) entre la forma tautológica vacía y los contenidos. Noción fundamental para la *lógica dialéctica,* concebida precisamente como mediación. Para formularse y confirmarse, esta teoría exigía no sólo el análisis conceptual del lenguaje y la puesta en claro de las propiedades *duales* (significante y significado, paradigma y sintagma, etc.), no solamente el análisis lógico de las matemáticas (reunión-intersección, ordinal-cardinal, etc.), sino una profundización del concepto de *verdad.* Un mismo enunciado puede ser *verdadero y/o falso* (verdadero y falso, verdadero o falso). Ello depende del sistema o modelo adoptado, de lo referencial. Así se concibe la *doble determinación de lo continuo,* problema que durante mucho tiempo ha quedado en suspenso y que está ligado a la noción del *contenido* de la forma «pura». ¿Es finito, numerable? ¿Es infinito, inagotable? Según el modelo adoptado, cada proposición concerniente al *contenido* es verdadera y/o falsa.

En la orientación metodológica de la doble determinación, no resulta imposible introducir la tesis según la cual *sólo lo falsificable puede denominarse verdadero.* En el plano metodológico, dicha proposición dialectiza la relación «verdadero-falso», concebida generalmente como una incompatibilidad radical, fija. Y eso sin separar de esa relación las reglas de la coherencia (lógica) [1].

[1] Cfr. R. Boudon: *A quoi sert la notion de structure?*, París, Gallimard, 1968. Según el autor, no hay un método estructural, sino una doble referencia —a un objeto, a la forma lógica— que es la que define la validez de un concepto como tal.

VIII. *Sobre el cero y la negación*

Uno de los errores teóricos más graves contenidos en esta exposición consiste en una tendencia a identificar el *cero* con la *negación* (dialéctica). Ahora bien, dicho enunciado no tiene sentido o sólo tiene un sentido erróneo. El «cero» no puede concebirse, lógicamente, más que como *neutro*: punto inicial o final, comienzo de un orden (o de un desorden) o fin de él, parte vacía de un conjunto o conjunto de medición nula. Y aunque *nulo* y *neutro* tengan una relación, no coinciden, sin embargo. Ejemplos: en un espacio vectorial, de *n* dimensiones, en el que se considera el conjunto de las series ordenadas de números, la suma de dos vectores se define según una ley de composición interna. Es una ley de grupo abeliano provisto de un elemento *neutro,* el vector *nulo.* De igual manera, en una suma de matrices (que implica las propiedades de conmutación, de asociación) se verifica la existencia de un elemento *neutro,* la matriz *nula.* Por el contrario, en el caso de los grupos multiplicativos, es el número 1 (no nulo) el que proporciona el elemento neutro, puesto que $1 \times 1 = 1$. Pero si se coge el grupo simétrico de un real módulo 1, tiene como elemento neutro, 9999... Y dejemos ya los ejemplos. Neutro y nulo, en estrecha relación, no coinciden, es decir, que ya aquí aparece lo *dual.*

El error mencionado exige ciertas observaciones:

a) Una ideología puede mezclarse con conceptos y representaciones científicos (o lógicos). Y ello de manera imprevista, que se desvela con lentitud, «a posteriori».

b) El error concerniente al cero se encuentra en los «clásicos» del pensamiento dialéctico, empezando por Hegel.

c) Era inevitable hace veinte años. Proviene de una «dialectización» apresurada, que intervenía al nivel de la lógica. En eso consiste la «ideologización». No sin implicaciones y consecuencias.

Este error teórico tenía como consecuencia, entre otras cosas, la imposibilidad de desprender completamente la tautología (la forma vacía, transparente) como elemento neutro (idempotente) de los pensamientos reflexionados (discursos coherentes, con un contenido, sobre los «objetos»). Y está permitido preguntarse, por otra parte, si hay alguna relación (y cuál es)

entre la nada del pensamiento, la forma vacía que anuncia el conocimiento, la nada que pone fin al ser (la muerte). ¿De dónde viene el poder de esta forma, que transforma a la «naturaleza» devastándola, que pone en movimiento la historia y que podría un día ponerle fin? Cuestiones *metafilosóficas* que no pueden plantearse en, por y para la sola filosofía, sobre el modelo hegeliano.

Sí, ¿de dónde viene la capacidad de la forma «pura», que puede separar lo que está unido a ella y alcanzar lo que se da separadamente? A ≡ A. Tautología. Transparencia y vacío. Reducción acabada del contenido. Lo impensable: yo escribo «A ≡ A» y ya he introducido, con la repetición, la diferencia. El menor contenido, incluida esta diferencia, exige un análisis infinito. A partir de su «negación» efectiva. ¿Cómo? La transición de lo vacío a lo lleno, del «continente» (¡metáfora!) al «contenido» (¡metáfora!), el primero transparente y el segundo opaco, ese proyecto transitorio que construye, al constituirlo, el trayecto del pensamiento dialéctico, ¿cómo podría seguirse esa transición, dónde podría ser sorprendida?

A ≡ A. Así, pues, A es la afirmación. De acuerdo. Entonces, A ≡ A es *ya* «otra cosa» que el vacío. Es ya algo lleno. ¿Qué es lo que afirma? La diferencia, por pequeña que sea, la *diferencia mínima*, la *repetición*, ¿no prepara la *repetición de la diferencia*? Lo cual no añade una segunda y una *enésima* vez a la primera, pero lleva la primera diferencia a la *enésima* potencia (cf. Gilles Deleuze: *Répétition et différence*, p. 8 y ss.).

Se determinaría, así, una *lógica de la diferencia* que coincidiría, al menos parcialmente, con la *lógica dialéctica* esbozada en este volumen.

La lógica de la diferencia incluiría-excluiría una lógica de la afirmación. Es decir, la forma lógica de una teoría de la acción. Sin duda la posición de A implica *ya* un acto, un deseo, el de una voluntad que ha simplificado ya «el objeto», que ha reducido los diversos objetos a un objeto cualquiera, que ha inventado una estrategia para aprehender las diversidades a partir de lo idéntico...

La *lógica de la diferencia* debería determinar, en primer lugar (en cada caso), la diferencia mínima y la diferencia máxima, el *infimum* y el *supremum* de la diferencia considerada, es decir, por un lado la transición entre lo idéntico y lo diferente, y por

otro lado el paso de la diferencia a la contrariedad y a la contradicción. ¿Es posibe? Veamos un célebre ejemplo.

Es bien conocido el razonamiento por la diagonal. Partiendo de la serie (conjunto) de los números enteros, establecemos el cuadro (infinito) de las partes (sub-conjuntos) de este conjunto:

Enteros	1	2	3	4	5	6	7...
Pares	0	+	0	+	0	+	0...
Impares	+	0	+	0	+	0	+...
Cuadrados	+	0	0	+	0	0	0...
Cubos	+	0	0	0	0	0	0...
Primos	+	+	+	0	+	0	+...
Etc.	...	...	...	...	...	...	...

Consideremos ahora la diagonal y su inversa (es decir, la serie idéntica, mínimamente diferente, de los números de la diagonal tomados en sentido «contrario»). Esta serie es una parte del conjunto diferente de todas las demás. Por lo tanto, el cuadro no comprende todas las partes del conjunto de los números enteros. Ahora bien, este cuadro infinito es *numerable*. Resulta de ello que el conjunto de las partes (sub-conjuntos) del conjunto de los números enteros ya no es numerable (teorema de Cantor, demostrado en primer lugar sobre el conjunto de los números comprendidos entre 0 y 1). Dada una ley general, una serie infinita y ordenada de magnitudes numéricas distintas, en todo intervalo existe un número que no pertenece a la serie. Así, *de la diferencia mínima nace la diferencia máxima*. Hay generación y demostración, constitución de un campo e iluminación de ese campo, en principio «ciego» (cf. J. F. Desanti, *Les idéalités mathématiques*, sección III, cuyas tesis se interpretan aquí de una forma diferente a la suya, desde una perspectiva dialéctica y no fenomenológica).

Una proposición actual (1969) podría recoger las posiciones y proposiciones de la *lógica dialéctica*. Pase lo que pase, el conocimiento no tiene otra vía que la que parte de una nada de conocimiento (empíricamente, la ignorancia, pero adoptando una forma, separada de las representaciones triviales, formulada en un concepto que la significa). No hay otra vía que la que parte de tal pensamiento *reducido*, es decir de una virtualidad de pensamiento, para restituir e integrar, al situarlo, lo que ha sido descartado momentáneamente. Así se determinan un *pro-*

yecto (volver a aprehender el contenido) y un *trayecto* (prescribible: yendo hacia ese contenido), trayecto que será el *mismo* a partir de la forma «pura», y que, sin embargo, *jamás será el mismo,* porque se persigue a través de las diferencias, los obstáculos, los objetos. Si *se* procede de otra manera, *se* parte de un estado o de un acto (de pensar) determinados y limitados, que tienen ya un contenido fijado y estructurado. Uno se concede una etapa del «sujeto» o una «cosa», ésta o aquél, erigido en «objeto». Uno se propone un modelo fijo, fascinante, que debe seguir, imitar de forma esclavizada y servil. Las dificultades se acumulan, originando y dando motivo a interpretaciones variadas. ¿Cómo definir los caminos? ¿Cómo no perderse y reconocerse en ellos? ¿Quién? ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Dónde? El proyecto y el trayecto siguen siendo inciertos y, sin embargo, los recorridos son obligados. Incertidumbre y constreñimiento van juntos. *Se decreta* el recorrido, que re-produce el paso inicial e imita al modelo. Es el dogmatismo filosófico.

De ahí se deriva una metodología:

a) El término de partida (terminus a quo) es neutro (formal, nulo), pues el otro término (terminus ad quem) es una totalidad, la del saber que vuelve a aprehender el *contenido,* que al principio había sido *reducido* (separado).

b) Sobre el trayecto, en el curso de la realización del proyecto de conocimiento, se encuentran *contenidos.*

c) Estos contenidos son diferentes, diversos, especificados, específicos (lo cual autoriza la lógica de la diferencia o lógica dialéctica).

d) Cada contenido exige (a partir de la forma) un análisis infinito.

e) No se trata de *objetos* definitivamente cortados o aislados, de terrenos separados, de sectores bien delimitados.

f) Todo recorrido va desde el «terminus a quo» hacia el «terminus ad quem». Posee una doble determinación: finita y/o infinita. Puede buscar el camino más corto o extraviarse, ir en línea recta, seguir una espiral, quedarse en un laberinto...

Esta metodología podría denominarse *método dialéctico con lógica incorporada.* Y no sin ironía. Como preceptos auxiliares, prescribiría no admitir ningún paso analítico en un terreno parcelario (ciencia que tiene su «objeto» ya estipulado) sin una crítica de ese terreno, del objeto y del paso. Lo que introduce la

indicación y la prescripción del *contrapunto dialéctico* (lo parcial en lo global y recíprocamente —lo negativo en lo positivo e inversamente— lo analítico en la exposición de conjunto, y al contrario). Y, en particular, nada de un enfoque de lo global sin crítica del acceso a lo global, sin examen atento de las reducciones-extrapolaciones, sin determinación del grado de coherencia, precisamente en el análisis de los conflictos y de las contradicciones, puesto que el pensamiento se desplaza sin cesar entre el polo lógico, *racional,* el de la forma pura, y el *polo real,* contenido. Hay que notar que no se trata de un «núcleo» racional y de un «núcleo» real que es preciso reunir, fusionándolos por una magia filosófica, sino de un pensamiento que dispone de un espacio finito y/o infinito entre dos polos. Este pensamiento se mueve en el tiempo pero se inscribe en el espacio; allí determina su trayecto, allí realiza un recorrido, y no puede, a este título, separarse de la *praxis,* de la «realidad». Las nociones filosóficas de trayecto, de recorrido y de itinerario adquieren, así, un sentido que no es ya filosófico. Todo pensamiento tiene una historia, tiene su historia, que resume y encierra un movimiento. Pero ya no es la historia de las filosofías, ni la filosofía de la historia.

IX. Orientación general del tratado

Pese a las dificultades de una exposición concentrada hasta tal punto, se insistirá aquí sobre los pasos teóricos previstos para la continuación del «tratado del materialismo dialéctico». En efecto, dichos pasos deberían lanzar un puente (o más bien consolidar ese puente) entre la lógica de la forma y la teoría de los contenidos y del movimiento dialéctico, por la mediación de la lógica dialéctica.

a) La exposición partía de la forma «pura», decantada de todo contenido, por una *reducción* concebida de tal manera que los contenidos podían y debían encontrarse en ella. Además, el contenido, pese a estar reducido, se concebía como ilimitado e infinito con relación al carácter finito y limitado de la forma. Y también todo contenido —en relación con la forma transparente y «pura» (vacía, tautológica)—, aunque estuviera reducido al mínimo, se concebía como una opacidad que había que atravesar, que penetrar, que sacar a la luz.

b) El pensamiento matemático se relacionaba con actos prácticos, referentes a un contenido mínimo: el acto de *trazar* efectivamente (con un objeto —el lápiz— sobre un objeto —el papel—) una línea a partir de un punto A hasta un punto B, y después de *marcar* esos puntos y otros puntos (ya sea entre ellos, a derecha o a izquierda, ya sea más allá de ellos, sobre la línea prolongada), o el acto de *cortar* (con un instrumento cortante) el segmento AB en C o D, etc., o también el de *hacer girar* la línea AB alrededor del punto A, y luego la hoja de papel (el plano) alrededor de eje AB mediante el acto de doblar esa hoja. Así, se introducían la *traslación* y la *rotación* después de las relaciones de simetría (derecha e izquierda), después de la conmutatividad, la distributividad, etc. Se pretendía así reproducir el movimiento del pensamiento matemático, al ligarlo no con operaciones abstractas y formalizadas, sino con operaciones efectivas. Las definiciones del número en el plano y en el espacio, de lo imaginario, de lo normal (normalizado) y de las rotaciones (rotacional) aparecían en su lugar, ligadas al acto de «doblar y hacer girar» y a las representaciones de este acto.

La distinción entre las proposiciones demostradas (teoremas) y las proposiciones iniciales (axiomas) estaba ligada a la diferencia entre la forma (pura y vacía) y el contenido (efectivo) introducido por esos actos. Resultaba, además, de todo ello, que la demostración no se acaba nunca, ni del lado del comienzo (reglas operatorias) ni del lado del fin (posibilidad de «producir» proposiciones, mal explorada, por otra parte, desde esta perspectiva).

c) El paso de la reflexión matemática formalizada a lo «real», la articulación, era considerado a partir del examen retrospectivo (genealógico, es decir, tomado a partir del nacimiento) de dos problemas particulares, de dos modelos históricamente definidos, pero en curso de agotamiento:

—*el modelo armónico*: un segmento AB se realiza —se materializa— en una cuerda vibrante. El pensamiento matemático y físico nace como la filosofía, como la tragedia, «en el espíritu de la música». Se constata que el sonido, aéreo, expresivo, obedece a leyes numéricas. Pitágoras reflexiona sobre la división de la cuerda en segmentos reales y, sin embargo, no cortados. Para él, la cualidad y el número se identifican en los sonidos de la lira. A lo cual responde el pensamiento heraclitiano: «Sí, pero la tensión de las cuerdas produce el acorde». Los armónicos (su número, no finito, obedece a leyes simples) dan lugar a cálculos que van hasta las series de Fourier y hasta la función de ondas.

—el modelaje planetario, sugerido por numerosos hechos materiales y sociales: un núcleo central, rodeado de unidades corpusculares en número finito, retenidas alrededor del núcleo por leyes de dependencia.

Una parte del volumen II y del volumen III del Tratado debía de consagrarse a la génesis de estos modelos, a sus interacciones en la historia de la filosofía y del conocimiento, a su fecundidad, a su finitud (agotamiento).

No se trataba todavía de las imágenes-clave de la filosofía, a saber el *mundus* (mundo: agujero, caverna, corredor que tiene una abertura hacia la luz) y el *cosmos* (disposición armoniosa de los cuerpos y los corpúsculos en una jerarquía iluminada). Ni, por consiguiente, de una exploración de esas interacciones bastante particulares, irreductibles a la combinatoria intemporal y abstracta.

Fue posteriormente, en el momento de una elaboración ulterior, la de la concepción *meta-filosófica* (implícita pero solamente virtual en el proyecto inicial), cuando se descubrieron esas imágenes-concepto, que caracterizan a los textos filosóficos y sus contextos.

X. *Sobre la historia reciente de la lógica*

Las investigaciones, elaboraciones y perfeccionamientos de la lógica moderna han conseguido un desarrollo notable. La lógica se desdobla:

a) Por una parte, *formalización* muy avanzada, con las investigaciones sobre la logística, la axiomatización, la saturación de los sistemas de axiomas, las lógicas, modales y polivalentes, la combinatoria universal, etc.

b) Por otra parte, las lógicas concretas, que tienden hacia la *praxeología*, teoría de la acción y de la decisión, teoría de las estrategias y de los juegos, etc. También se puede hacer entrar en esta rúbrica las investigaciones que prolongan la lógica del

concepto, la lógica trascendental (Kant), la lógica experimental y también la lógica de la lengua.

Observemos, a este propósito:

1) Que las lógicas recientes (por ejemplo las lógicas «no-A», polivalentes, etc.) no pueden prescindir de la referencia a la lógica A (Aristotélica).

2) *Observación muy importante.*—El mencionado desdoblamiento deja un lugar entre las investigaciones orientadas hacia lo abstracto (vacío) y las que van hacia lo concreto (práctico). Hay ahí un blanco, una laguna, un fallo. ¿Puede ser colmado? Eso es lo que proponía la concepción de una *lógica dialéctica* (mediación entre la *forma* y el *contenido*). Lo esencial, en el proyecto, era y sigue siendo la *lógica dialéctica* (ni el pensamiento lógico ni el pensamiento dialéctico tomados en sí mismos). La continuación, los pasos hacia adelante del conocimiento, ¿habrían confirmado esta hipótesis? ¿Habrían verificado la intuición y la tentativa?

3) Esta elaboración anuncia una teoría general de las formas. Habría una *forma pura* (tautología) y *formas específicas* (simetría, simultaneidad, repetición, recurrencia) ya abiertas sobre contenidos, es decir sobre movimientos y conflictos. Habría, pues, contradicciones entre *forma* y *contenido* y contradicciones *en el seno de los propios contenidos* (entre ellos y en cada uno de ellos).

4) Al lado de la deducción y de la inducción, la metodología profundizada dialécticamente debía de presentar operaciones nuevas, como la *trans-ducción,* operación del pensamiento sobre/hacia un *objeto virtual* para construirlo y realizarlo. Sería la lógica del objeto posible y/o imposible.

Dicho de otra forma, la totalidad del proyecto del «Tratado del materialismo dialéctico» sería susceptible de continuarse, completamente separado de la sistematización filosófica, cuyo plan inicial no pudo evitar siempre los inconvenientes. Condiciones previas: que se verifique la hipótesis, a saber, que la *lógica dialéctica* corresponda efectivamente a la lógica de las diferencias, a la lógica de las oposiciones, exigidas y esperadas por los posteriores desarrollos del pensamiento científico (y a menudo interpretadas de forma que liquiden el pensamiento dialéctico).

XI. *Oscurecimiento de la dialéctica*

El pensamiento dialéctico no ha proseguido la marcha ascendente y triunfal que se esperaba de él a finales de la segunda guerra mundial.

¿Por qué? Son múltiples las circunstancias y condiciones de su oscurecimiento. No examinaremos más que el contexto histórico. El pensamiento dialéctico se ha cambiado en su contrario: crítico por esencia, ha producido un dogmatismo, con sistematización abusiva, el «dia-mat» oficial, institucional. En esta sistematización, la palabra «dialéctica», es decir, el pensamiento dialéctico reducido a una palabra, se convirtió en el soporte de una ideología que, precisamente, liquida de hecho la «negatividad», la reflexión crítica. Por otra parte, la sistematización llevada a cabo en nombre de la dialéctica (que tendía hacia el cierre del sistema a título de un movimiento que exige la apertura) absorbía a la lógica en la dialéctica. ¿Qué ocurría? Carente de soporte lógico, carente de referencia lógica, carente de reglas de empleo de los conceptos —sin que todo esto le impidiera fijarse en el discurso dogmático—, el pensamiento dialéctico no se distinguía ya de la sofística, de la erística. Es sabido que el ejército soviético tuvo que intervenir para obtener que se volviera a enseñar la lógica en las Universidades y en las Escuelas Militares, porque los oficiales, utilizando el vocabulario dialéctico, mezclaban a tontas y a locas contrariedades y contradicciones y no sabían ni siquiera redactar un informe coherente. También es sabido que los filósofos oficiales, en la U. R. S. S. y fuera de ella, inmóviles en las posiciones del *diamat,* se opusieron a los progresos de la ciencia y de la técnica: cibernética, teoría de la información, lógica e investigación operacionales, etc.

Para los defensores de la dialéctica ésta tendía a limitarse, en un procedimiento de «purificación mental», a la crítica de los prejuicios (Gurvitch) [2], a la negatividad filosófica, al espíri-

[2] Cfr. Georges Gurvitch: *Dialectique et Sociologie,* Flammarion, 1962, y toda la teoría del «hiperempirismo dialéctico». Cfr. también los «procedimientos operatorios», *Dialectique et Sociologie,* pág. 190. (Ed. cast., *Dialéctica y Sociología,* Universidad Central de Venezuela, 1965.)

tu de «contestación» (H. Marcuse) [3]. *El pensamiento dialéctico ha sido atacado en su punto débil*: el enlace con la lógica. La lógica ha avanzado, y el pensamiento dialéctico, no. Estos pensadores consideran que la reflexión dialéctica no tiene ya ni fundamento objetivo ni referencia teórica, ni base práctica, ni referencia social.

Para otros, el empleo «riguroso» de las discontinuidades suprime la dialéctica, reemplazando las transiciones por cortes, apartando lo transitorio de lo inteligible en provecho de objetos bien delimitados, de estructuras perfectamente establecidas. Desde este enfoque, la dialéctica no es un método sino una pieza del hegelianismo.

XII. ¿Reducción de la dialéctica?

Hay una *reducción dialéctica,* sacada a la luz hace varios años, bien distinta de la reducción fenomenológica, de la reducción semántica. En efecto, la reducción dialéctica no descarta el contenido más que para volver a encontrarlo: para situarlo y restituirlo.

El modelo ejemplar de la reducción dialéctica se encuentra en el primer capítulo del *Capital.* Marx aísla de todo contenido la forma de la mercancía, el valor de cambio. Muestra su carácter formal enlazándolo explícitamente con la forma lógica «pura», luego con propiedades duales (forma relativa, forma equivalente). Dejando a un lado la referencia a la praxis (revolucionaria o no), intenta *demostrar* —y, si se prefiere expresarse así, dar un «fundamento teórico» al conocimiento (crítico) del capitalismo— partiendo de la forma lógica. Marx expone, pues, a propósito del valor de cambio, la forma, la estructura inherente a esta forma, las funciones que de ella resultan (circulación monetaria, etc.). Después, él vuelve a encontrar, elucidado, el *contenido* reducido en principio, a saber, *inmediatamente* el trabajo social (con su movimiento dialéctico: parcelario-global, cualitativo-cuantitativo, etc.) y luego *mediatamente* las relaciones sociales de producción. Así se despliega en Marx el «Mundo

[3] Cfr. *Razón y Revolución* (ed. cast. Universidad Central de Venezuela), pero también, y sobre todo, *El hombre unidimensional.* (Edición castellana, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1968).

de la mercancía», con su lógica inmanente que lo lleva, lo arrastra y lo corroe. Lo cual abre una vía y al mismo tiempo evoca una *teoría general de las formas* que el tratado aquí resumido debía de contener y que no parece que haya perdido su interés. Habría que continuar con esa tentativa. Se trataba de algo muy distinto a una *epistemología* que consagraba y fijaba en modelos la división social del trabajo intelectual, constituyendo núcleos aislados de un saber supuestamente definido y definitivo.

Dicho esto, ¿la propia dialéctica puede reducirse? ¿Puede desaparecer en el formalismo? No. En varias ocasiones, desde hace unos años, la irreductibilidad del movimiento dialéctico y su restitución han sido puestas en claro. De un número finito de elementos, signos sin significación (letras, fonemas), nace un número ilimitado de significantes (las palabras y las frases cuya combinatoria admite la repetición, cuya longitud no está fijada). De ahí una *complejización* que va de lo finito a lo infinito. Mejor dicho: aparece un conflicto entre el metalenguaje, que prescinde de lo referencial (no tiene como referencia y modelo más que el lenguaje, preferiblemente el *escrito*), y los referenciales. De forma que, al cabo de cierto tiempo, esta «práctica teórica» permite decir y escribir cualquier cosa, a condición de respetar las reglas del metalenguaje. Y, sin embargo, la noción de *producción,* eliminada en principio, reaparece para resolver las contradicciones y responder a las cuestiones abiertas (Chomsky).

XIII. Sobre la música

Puede parecer sorprendente el hecho de introducir consideraciones sobre la música en una serie de reflexiones sobre la lógica. Y, sin embargo, no es más extraño que tener en cuenta las reflexiones de Marx sobre la mercancía (el valor de cambio), que él enlaza con la forma «pura» de la lógica. ¿Acaso no habría nacido la filosofía, también, en el espíritu de la música? ¿No pueden ambas transformarse —o morir— juntas?

a) El sonido es una especie de abstracción sensible; purificado de los contenidos (los ruidos), es emitido por un objeto abstracto (un abstracto-concreto), es decir bien delimitado y bien separado del mundo: cuerda tensa, tubo recorrido por el aliento. El continuum así definido (mucho mejor que por las

voces) se corta de forma discontinua en *intervalos*. Dejemos aquí a un lado los hechos de que una parte de Oriente no haya separado el sonido de la percusión (ruido) y que no haya afinado la escala sonora. La forma sonora permite la constitución de un orden: de un conjunto ordenado, con un doble aspecto, continuo y discontinuo, cualitativo y cuantitativo, teórico y práctico. Los intervalos se articulan con los timbres (armónicos) ligados a los sonidos «expresivos».

b) La melodía, que se desplaza sobre la escala de los sonidos y encadena los intervalos, y el ritmo, que ocupa el tiempo, se distinguen en primer lugar. A veces domina la melodía (canto), otras, el ritmo (danza). La música griega (occidental), tan pronto está ligada al Logos y al Ethos (por la lira) como lo está al Pathos (por la flauta, aulos), siendo apolínea o dionisíaca. La melodía y el ritmo permiten a la vez la constitución y la exploración del campo musical.

c) En el curso de esta exploración se descubre la estructura de la forma sonora —del campo— al mismo tiempo que la función de esta forma (socialmente: la fiesta y el drama, el canto y la danza). Lo que llama la atención desde el principio, en el campo explorado, es *la identidad de las octavas*. Los griegos encontraron en ella el principio del *sistema*. Hay «sistema» puesto que hay identidad del número y de la cualidad sensible, identidad y repetición de los sonidos a lo largo de la escala, propiedades determinables, ciclos y diferencias, etc. Se enredan y se interfieren una filosofía y una práctica (así se elabora poco a poco el *modelo armónico* del pensamiento).

d) La *armonía* es, en principio, un elemento subordinado —un tercer término. Se canta al unísono (en la octava para los hombres, las mujeres, los niños), pero no hay que deducir de ello que la armonía haya sido inventada en toda su integridad en Occidente y que le esté reservada. Poco a poco crece en Occidente la importancia de la armonía, simultaneidad de las notas, acordes, sonidos fijos, verticalidad; la escritura musical le confiere una primacía sobre la melodía. La armonía se revela como *racionalidad* e incluso como *lógica* (papel de la tonalidad, trastrueque de los acordes, recurrencia de los encadenamientos). Y eso al mismo tiempo que pone en juego las prolongaciones, las resonancias ilimitadas de los sonidos bien definidos. La armonía parece el código del mensaje musical, considerado como lenguaje. Equivocadamente. La armonía no agota ni el ritmo ni

la melodía. Las controversias a este respecto llenaron todo el siglo XVIII. La armonía concebida racionalmente (Rameau) integra en sí la melodía y el ritmo. Y ello a través del romanticismo, movido «inconscientemente» por la lógica concreta de la armonía, por la reducción del objeto musical a un lenguaje.

e) Por último, la armonía se agota, estalla. Muestra su *finitud*. Ya no contiene, ya no dice lo infinito, sino solamente el deseo de lo infinito: no era divina, no era inagotable. ¿A qué deja su puesto? ¿A una lógica de las diferencias que no otorga un papel privilegiado a ningún elemento (a-tonalidad)? ¿A un retorno a lo rítmico, a lo modal? ¿A una combinatoria? ¿A un juego aleatorio de elementos tomados al azar en las percepciones auditivas? ¿A un movimiento dialéctico «sonido-ruido», es decir «forma-contenido»? En cualquier caso, la música *se abre* sobre el tiempo y el espacio sensible (sobre lo posible-imposible). Aunque no muere, se transforma. Pasa, como la filosofía (y quizá como otras actividades «productivas») hasta *más allá* de sí misma.

XIV. Contradicción lógica y contradicción dialéctica

La contradicción dialéctica no es la absurdidad lógica. Dicho de otra manera, aunque el pensamiento dialéctico se basa (o se «funda») sobre lo que el lógico declara absurdo, o incluso imposible, el dialéctico no concibe esta absurdidad o esta imposibilidad como tales; ve en ellas, al contrario, un punto de partida y la inserción en una inteligibilidad que él declara concreta. Ve en ellas, incluso, el «principio» de una re-producción, en y por el pensamiento, de lo que ha sido producido (generado) en el tiempo; es decir, en una historia. El dialéctico marxista afirma que entre el *concepto de producción y la concepción dialéctica del devenir* hay una reciprocidad indisoluble. No hay producción sin contradicción, sin conflicto, empezando por la relación del ser social («el hombre») con la naturaleza, en el trabajo.

Las proposiciones que «expresan» una contradicción dialéctica no constituyen una incoherencia lógica. Hay que proscribir ciertas ilustraciones frecuentes del pensamiento dialéctico. No basta con mostrar el blanco y el negro, y luego el gris, para

legitimar el pensamiento dialéctico, ni mostrar una semilla, una patata en germinación, un embrión, el agua que hierve, etc.

Si las proposiciones derivadas de la lógica tuvieran un contenido, o si existiera un contenido lógico de las proposiciones, el pensamiento dialéctico estaría en grave peligro. Las cosas ocurren de muy diversa manera si la posición lógica por excelencia es la tautología, la identidad pura (transparente, vacía, *neutra*). Entonces, la identidad puede transparentarse y re-aparecer en la contradicción dialéctica. Ella manifiesta esta contradicción como concreta. La formulación de los conflictos aporta su contenido a la identidad tautológica, y, por lo tanto, la abre sobre el acto práctico. Por último, la identidad coincide con la exigencia de una «solución». La contradicción dialéctica se identifica con el problema (con la «problemática»), cosa que en vano se esfuerzan por reducir al logicizar.

En cuanto al tercer término, está *ya* en todas partes. «No hay dos sin tres». Si se parte del Topos o de los *Topoi,* es preciso también mostrar, al lado de la isotopía y de la heterotopía, la *utopía,* relación y soporte irreductibles a la pura lógica. Y he aquí la necesidad, el trabajo, el disfrute —no lo otro, lo ajeno, lo extraño, etc. Cada triplicidad tiene su movimiento específico. Sin embargo, la *superación* sólo tiene sentido en un caso, el de la historicidad. Puede pasar por su definición. Dicho de otro modo, el tercer término puede degenerar, nacer y desaparecer muy pronto, fijarse, sin que haya «historia». Y, a la inversa, la omnipresencia de los tres términos no permite afirmar, sin referencia teórica y práctica, la universalidad de los procesos denominados «dialécticos». Un análisis crítico de la *historicidad* tendrá que unirse a la lógica formal y dialéctica para determinar sus límites y su salida.

XV. *Sobre la dialéctica como método*

«La dialéctica hegeliana no es un método de investigación o de exposición filosófica, sino la descripción adecuada de la *estructura* del Ser, así como de la realización y de la aparición del Ser» (Kojève, *Introduc. à la Phil. de Hegel,* pág. 525).

Si la dialéctica hegeliana no puede distinguirse de la armadura (de la estructura) del sistema hegeliano, las afirmaciones metodológicas de Marx a propósito del *Capital* (volver a poner sobre sus pies la dialéctica hegeliana, expresión de un mundo al revés) son nulas y sin ningún alcance.

«Decir que el Ser es dialéctico, es decir, en primer lugar (en el plano ontológico) que es una *Totalidad* que implica la *Identidad* y la *Negatividad.* Es decir, además (en el plano metafísico), que el Ser se realiza no sólo en tanto que *Mundo natural,* sino también como un *Mundo histórico* (humano), y que estos dos Mundos agotan la realidad de lo real objetivo (no hay mundo divino). Es decir, por último (en el plano fenomenológico), que lo real objetivo existe empíricamente y que aparece no sólo como cosa inanimada, animal o planta, sino también como *individuo libre histórico,* esencialmente temporal (que lucha y que trabaja)». F. Chatêlet saca sus consecuencias de esa interpretación (cf. *Hegel,* XXXI, Seuil, París, 1968), no sin un dogmatismo y una arrogancia que se explican si se piensa en que la filosofía instituida y especializada continúa todavía hoy apoyando su autoridad sobre las instituciones, sobre la permanencia (triunfalmente constatada) y la autoridad del Estado. Sin embargo, remitámonos a la *Lógica* de Hegel y a su lectura por Lenin (ni los antihegelianos sistemáticos, ni los neohegelianos han intentado aún desacreditarla como «romántica).»

La lógica no puede concebirse sólo como ciencia de la forma del pensamiento, separado de todo contenido; en efecto, la forma del pensamiento, es empujada más allá de sí misma, y no puede permanecer pura (puramente formal). Con sus preocupaciones prácticas (políticas) Lenin comprendió perfectamente que el método, en Hegel, «no es un paso separado del contenido de la doctrina» (cf. E. Fleischmann, *La science universelle ou la logique de Hegel*, página 354). Para Hegel, la ciencia es el fruto del trabajo intelectual de las generaciones, que han «reducido el caos empírico» a nociones, a principios, a verdades, en resumen, al pensamiento (id.). Para Lenin, como para Hegel, el concepto se desarrolla superando las oposiciones de la forma y del contenido, de lo teórico y de lo práctico, de lo subjetivo y de lo objetivo, del «por-sí» y del «en-sí» (cf. *Cahiers de Lenine sur Hegel,* pág. 154, col. Idées, 1968). El método no debe desdeñar la lógica formal, sino recogerla. ¿Qué es, pues, este método? Es la conciencia de la forma, del movimiento interno del contenido. Y es el «propio contenido», el movimiento dialéctico que hay en él, el que lo impulsa hacia ade-

lante, con la forma incluida. La lógica dialéctica añade a la antigua lógica esta aprehensión de las transiciones, de los desarrollos, del «enlace interno y necesario» de las partes en el todo. Muestra, a la vez, el enlace, su necesidad y «el origen inmanente de las diferencias», es decir, según Lenin, «la lógica interna objetiva» del desarrollo y la «lucha de las diferencias polarizadas». La lógica se parece a la gramática, pero «tal y como ésta aparece ante el lingüista...» (pág. 157), pues la gramática es una cosa para el que se acerca a ella, y otra cosa distinta para quien vuelve a ella enriquecido con un vasto saber. Así, y solamente así, la lógica ofrece «la esencia de esta riqueza», la riqueza de la representación de la naturaleza, del mundo, de la historia y del espíritu. En sí mismo, el sistema de la lógica no es más que «el reino de las sombras».

No se podría decir de mejor manera que no hay dialéctica (análisis dialéctico, exposición dialéctica o «síntesis») si no hay *movimiento,* y que no hay movimiento si no hay proceso histórico: *historia.* ¡Ya sea la historia de un ser de la naturaleza, la del ser humano (social), la del conocimiento! Esto es lo que decía (no sin de-negarlo y re-negarlo) Hegel, y lo que Marx y Lenin vuelven a decir (probándolo, *haciéndolo*). La historia es el movimiento de un contenido que engendra diferencias, polaridades, conflictos, problemas teóricos y prácticos, y que los resuelve (o no).

La noción estructuralista de corte (discontinuidad) ha venido a embrollar el asunto. Hay discontinuidad (corte) histórica (y política) en 1842-43, cuando Marx rompe con la teoría hegeliana del derecho y del Estado. Marx atribuye otras fuerzas motrices a la historia, la atribuye otras causas y razones, otro sentido. Y, en principio, ella continúa. El motor del movimiento histórico no es la razón, sino la práctica social (incluidas las clases y sus relaciones en la práctica industrial). El soporte de la racionalidad no se encuentra en las clases medias (funcionarios, burócratas) ni en la burguesía, sino en la clase obrera, etc. Sin embargo, Marx conserva, superándolo, el concepto de la historia. Y retiene, sobre todo, la tesis de la *lucha a muerte.* Para que haya historia es preciso que las fuerzas en presencia lleven su conflicto hasta su término, hasta su resolución por una victoria o una derrota. Para Marx, el espíritu del mundo, el «Weltgeist», ya no es Napoleón, es la clase obrera, *cuya negatividad no tiene nada de especulativo.* Marx

recoge así el *método dialéctico* (inmanente, analítico y sintético, en lo que concierne a todo proceso histórico).

Sigue en pie el que no hay que «dialectizar» a tontas y a locas e instalarse especulativamente en el proceso, aunque se conciba *regresivamente* su comienzo y *progresivamente* su final. ¿Cómo procede Marx para seguir al capitalismo y a la sociedad burguesa en su totalidad, bajo su doble aspecto: en el tiempo (formación y disolución) y en la actualidad (coherencia, auto-regulación)? Para alcanzar la historia, él no parte de un estudio histórico. Repitámoslo una vez más: parte de la lógica. Marx aísla una *forma,* el valor de cambio. Muestra su *estructura* (un conjunto de equivalencias) y su *funcionamiento* (cambio, circulación, constitución del dinero y de la moneda). Y luego pasa al *contenido:* el trabajo social productivo, con sus perecuaciones coherentes, los medios sociales (productividad media de una sociedad dada, etc.). Llega así a lo *histórico* (división del trabajo, acumulación del capital, formación de la burguesía).

Según la frase de Lenin, el *Capital* no puede comprenderse sin la *Lógica* de Hegel. Recíprocamente, muestra (literalmente: exhibe) la relación: lógica formal - lógica dialéctica - dialéctica (método y teoría).

Y, ahora, supongamos que el estancamiento congele al movimiento por decretos y voluntad del Estado, por «estructuraciones» forzadas y violentas. Supongamos que, hipotéticamente, se sitúe «teóricamente» a los estados estacionarios por debajo de las transiciones, y al equilibrio fuera del desarrollo y por debajo de él. La dialéctica pierde sus derechos. Al mismo tiempo que la historia y la historicidad, es decir, que el movimiento. Pero entonces el pensamiento dialéctico se cambia en lenguaje dialéctico, que recubre y oculta no solamente los conflictos y contradicciones en lo «real», sino su propia contradicción entre sí mismo y lo real. El pensamiento dialéctico se transforma en su contrario: en una *ideología,* pero perfeccionada, que sabe disimular su carácter ideológico.

De conocimiento que era, el de los movimientos históricos, y de proyecto revolucionario para transformar el «mundo», el pensamiento dialéctico se cambia en un proyecto de acción estatal que congela el mundo, que detiene la historia: destrucción del movimiento, autodestrucción de sí mismo en tanto que movimiento, afirmación en tanto que metalenguaje.

XVI. La doble determinación

Este principio, pieza importante de la dialectización de la lógica y de la «logicización» de la dialéctica, va más lejos de lo que parece a primera vista. No se trata solamente de las parejas «disyunción-conjunción» o «pertenencia-exclusión», ni de las propiedades duales.

Yo trazo con el lápiz una línea AB. Realizo este trayecto de una vez, de un trazo. Puedo rehacerlo, marcar un punto C y concebir de inmediato que corto con unas tijeras, en C, la línea AB *finita.* Vuelvo a comenzar ahora la operación y me imagino que —a la manera del demonio de Maxwell— me hago cada vez más pequeño, indefinidamente, y cada vez estoy más cerca de la punta cada vez más fina de mi lápiz —próxima a un punto—. Desde ese instante cualquier fragmento de la línea AB se sitúa ante mí como una sucesión *infinita.* Yo me acercaría indefinidamente a C sin lograr jamás alcanzarlo.

Cada punto se revela como punto de acumulación y acumulación de puntos. Sorpresa: lo que surge, lo que toma forma ante mí, demonio imaginario y lógico, es el orden perfecto (de lo continuo). Es lo *mismo* (segmento) que se revela como *otro,* y lo *otro* que se identifica con lo mismo: *finito* y/o *infinito.*

Pasemos a la cuestión, tan controvertida, del *sujeto.* La relación del «yo» y del «mundo» no puede concebirse en lo extraño y lo ajeno, sin lo otro y los demás, lo próximo y lo lejano, que son *mismos* (dos aspectos de una *misma* relación). El «mundo» llega por dos vías hasta ese «yo» que soy yo: la totalidad de la historia, el pasado, el tiempo biológico y social, la biografía individual, el tiempo singular. Por un lado, un infinito, un orden lejano. Por el otro, un orden próximo, lo finito, *mi* finitud. Mi «presencia». ¿No sería ésta la *doble determinación* de «mi» «ser humano», de mi «subjetividad»? Yo no soy nada y soy totalidad. Yo soy un ínfimo detalle en el mundo, y soy el mundo. Yo soy una pequeña cosa y soy Dios (¡si es que lo hay!). Pero esto, yo puedo decirlo (y no puedo decirlo) de cualquier *otro* que diga «yo». Es lo *único* y es lo *sustituible,* lo absoluto y lo relativo. «Mi» conciencia razonable, sustituible —yo me pongo en el lugar de otro mediante el pensamiento— es relativa. Mi cuerpo, no sustituible, mortal, es un absoluto. ¿El «sujeto» parece desvanecerse? Pero yo soy *los dos* (lo infinito y lo finito, lo único y lo sustituible, lo relativo y lo absoluto), aunque no sea bajo el mismo aspecto, en una identificación confusa pero en una *identidad* (doble).

En este sentido, *la conciencia es el inconsciente.* Dicho de otro modo, la conciencia y el inconsciente «son» la doble determinación, la doble denominación, de lo mismo (acto), de la misma *(identidad).* Lo mismo (acto) podrá decirse, pues, en términos de conciencia, de «mí», de sujeto - y de inconsciente, de deseo. Pero no son solamente dos lenguajes para decir la misma cosa (lo cual sería redundante, pleonástico, y disimularía la identidad vacía, la tautología). La doble determinación revela la diferencia que ella encierra, en una identidad concreta.

Siempre surge la tentación de *sustancializar* una determinación, ya sea lo finito, ya sea lo infinito, ya sea la conciencia (el «yo», el «mí», el «sujeto»), ya sea lo inconsciente; y de construir, así, un *modelo filosófico.* Pero la operación fracasa siempre porque, al forzar una determinación, se pierde, se deja abolida la otra.

XVII. Doble determinación y lógica dialéctica

La lógica formal, profundizada, no prohibe el pensamiento dialéctico. Al contrario: muestra su posibilidad, deja abierta su exigencia, y su espera, y su trayecto; «funda» su necesidad. La lógica formal remite a la dialéctica, por la mediación de la lógica dialéctica. Después de lo cual, ese movimiento se invierte, y la lógica formal no aparece ya más que como reducción del contenido, abstracción elaborada, elemento neutro (vacío, transparente) de todo paso.

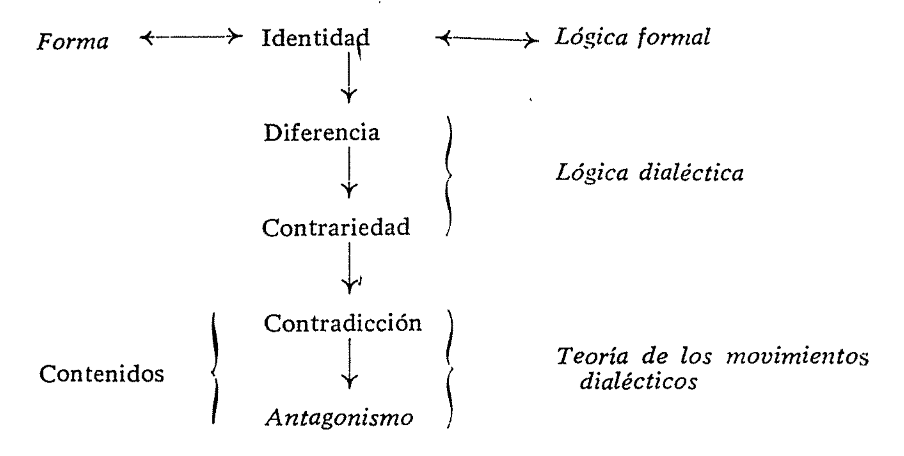
a) Podrían deducirse argumentos de mucho peso del análisis, inaugurado por los lógicos, los filósofos, los lingüistas, de proposiciones singulares, tales como: «Ella no llora porque esté enferma...» Enunciado afirmativo si el «locutor» se queda ahí. Enunciado interrogativo e hipotético si se indica: ¿por qué llora, pues? Enunciado disyuntivo si el locutor precisa: «Ella no llora porque esté enferma, sino porque tiene que irse».

El análisis lógico o semántico corta y desmembra la frase en proposiciones; este análisis es falso. «Ella no llora»; ahora bien, sí que llora, ¡y la frase significa que ella llora! Así, la afirmación tiene «valor de verdad». Lo cual no basta, quizá, para reconciliar la verdad con el valor, pero atestigua una búsqueda para reunir las dos determinaciones (para ampliar las nociones referentes a la relación del significado con el significante).

b) La noción de *lógica concreta* y la de *lógica dialéctica* convergen. Por lógica concreta puede entenderse la búsqueda de relaciones entre el *orden próximo* y el *orden lejano,* en el espacio, en el tiempo, en el discurso, etc.

XVIII. Lógica dialéctica

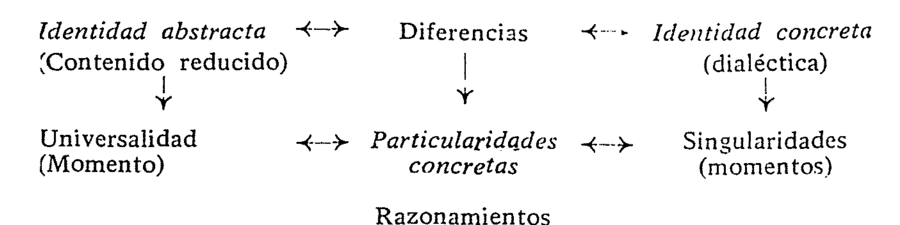
Para situarla como mediación se puede proponer el cuadro flechado siguiente:



De la lógica formal dependen las relaciones abstractas y generales, como «inclusión-exclusión». De la lógica dialéctica dependen las relaciones duales y más concretas, como reciprocidad, complementaridad, doble determinación, y también recurrencia, simetría, repetición y diferencia, etc. Este esquema, que no tiene nada de nuevo, ¿es satisfactorio? No. En particular, siguen estando muy mal determinados los umbrales que

separan a los niveles. El lugar de la *diferencia* puede dar ocasión a controversias. Y, además, los pasos de la reflexión, como la deducción y la inducción, no están situados.

He aquí otro esquema:



Según este cuadro, la lógica dialéctica coincide con la lógica concreta, definida también por la diferencia. El dominio de la lógica formal se extiende desde la tautología a la demostración, de la coherencia a la estabilidad. Lo cual no ocurre, sin riesgos, en el dominio de la dialéctica.

Y, sin embargo, hay movimientos dialécticos (¡si hay, desde que nace el movimiento, *historicidad!).*

XIX. Lógica dialéctica (continuación)

Se puede concebir bajo este vocablo un encadenamiento tan desprovisto de contenido como sea posible, pero que no puede librarse de él, y que tratará no solamente de oposiciones formalizables (reductibles a operadores) como «inclusión-exclusión», «conjunción-disyunción», sino de oposiciones más concretas, como «abierto-cerrado». Lo cual permitiría el estudio analítico de relaciones determinables, intermedias entre la forma y el contenido:

abierto = entrada → { caja negra, y/o recorrido conocido } → salida (proyecto)

cerrado { exterioridad o coherencia (interna) / opacidad y/o transparencia (interna) }

Quizá habría que añadir a este terreno mixto ciertas relaciones, como:

{ parte partición (en la teoría de los conjuntos)
{ plegado recortado (en el movimiento general de lo abstracto a lo concreto, o mejor dicho, de *lo abstracto científico a lo concreto aprehendido* como tal)

Sin duda podría llegarse a concebir una *lógica de los paradigmas* (oposiciones pertinentes, pues la relación formal daría un contenido a la forma lógica pura y vacía). ¿Es ello concebible? Sí, puesto que el conocimiento actualiza, trae «in praesentia», a un conjunto de términos que no se han dado jamás todos juntos en lo «vivido», sino que están «in absentia» (no simultáneamente reales), aunque aprehensibles a partir de cada término. (Yo escribo que yo escribo, y tomo «yo» entre los pronombres, «escribo», en la conjugación, según una estructura sintáctica que me permite producir esta frase). La actualización de un paradigma no hace nada y, sin embargo, lo hace todo. No añade nada al conjunto, a no ser constituirlo en tanto que todo, subordinándolo a un encadenamiento de hecho. La *lógica dialéctica,* dentro de este cuadro, sería el modo operatorio de las actualizaciones, que muestra el carácter total, específico, abierto, de los conjuntos paradigmáticos. Estudiaría la presencia-ausencia y la coherencia interna de los códigos, así como sus relaciones con los mensajes «estructurados» (producidos efectivamente).

Hay que observar que se puede considerar paradigmáticamente la sucesión de los números enteros, por ejemplo. Lo cual integraría en la lógica dialéctica la teoría de los conjuntos. ¿Basta con esto para precisar su «status teórico»?

XX. Lógica e ideología

Si se acepta la definición marxista de la ideología (a saber, que no es solamente una re-presentación incompleta y mutilada de lo «real», sino, en primer lugar, una presentación de ese real que lo trastrueca, lo pone cabeza abajo y que después vela y disimula sus contradicciones), se concibe cómo la lógica, separada, fetichizada, puede servir a la ideología, o incluso *servir de ideología* (ser una ideología).

En este sentido, toda la filosofía, en tanto que ideología, ha interpretado la lógica y la ha presentado como interpretación del mundo (cuadrícula fijada sobre el «mundo», que hace desaparecer milagrosamente el caos y el enmarañamiento de los conflictos, y que sustituye *mágicamente* el desorden por el orden, la capacidad por la transparencia). Toda la metafísica se ha edificado por extrapolación y reducción, a partir de la lógica.

Todavía resulta perfectamente visible y sensible en la ideología contemporánea el hecho de que la forma lógica se cambia en magia. Y, sobre todo, en el estructuralismo, sin olvidar el formalismo y el funcionalismo sistematizados. Esta magia no es inocente, igual que no lo es ninguna magia. Encubre una estrategia o estrategias (de *clase,* a través de la prioridad y la primacía de la abstracción fetichizada, filosófica o científica). La ideología tiene una función *política.*

El *análisis dialéctico* presupone la forma lógica, que permite poner en evidencia las contradicciones y su «jerarquía» (contradicciones esenciales o subordinadas, aspecto principal de la contradicción; cf. el conocido texto de Mao-Tse-Tung «Sobre la contradicción», en *Cuatro tesis filosóficas,* Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1963, pp. 27-86). El análisis dialéctico *desvela,* disocia las contradicciones enmarañadas en el nudo de su unidad. Permite, pues, desvelar como tales a las ideologías, incluso a las que se injertan sobre la lógica y la dialéctica.

Hoy en día, el análisis dialéctico toma, entre otras formas, la del *análisis institucional,* que capta desde dentro y desde fuera la implicación de las ideologías y de las instituciones. Lo que no ocurre sin una crítica de hecho: el análisis implica un analista, una diagnosis y un diagnóstico.

XXI. Lógica e ideología (*continuación*)

Se puede concebir una polarización del conocimiento y de la práctica, que vaya del *polo lógico* (tautología vacía y transparente) hasta el *polo del contenido* (práctica social, relación con «objetos reales», resistentes, opacos).

Cuanto más se aproxime una proposición o una serie de afirmaciones al polo lógico, su contenido es menos conflictual,

móvil, dramático e histórico, está menos ligado a las relaciones de clase, a las estructuras sociales, a los objetos de la percepción sensible y de la «naturaleza». Sin embargo, esta implicación puede velarse con ideología, servir de pretexto o de soporte a una ideología. (Por ejemplo, determinada representación del espacio, aparentemente formal, puede encubrir una ideología; el espacio mental, homogéneo, isótopo, desde el momento en que es presentado o representado como social, *es* ideológico).

Lo que define a una ideología, a la filosofía, es plantear un saber absoluto o bien una sustancia inicial (el sujeto y el objeto erigidos en verdades metafísicas), proyectarlos en una transparencia. ¿Acaso la lógica no es lo que parece transcendente o *inconsciente*, porque es inherente a *toda* actividad consciente, a *toda* operación mental? Da la impresión de lo trascendente o de lo «inconsciente» por su presencia-ausencia. Y, sin embargo, es lo inverso del absoluto metafísico: lo *relativo integral* (integrado en toda relación - integrando las relaciones, especificidades y diferencias). Es necesario, pues, a este propósito, denunciar la *ilusión* filosófica que objetiva, sustantifica, reifica.

El pensamiento metafísico puede, entonces, representarse polarmente. Habría:

a) La metafísica de la sustancia, del «ser» (según la *identidad:* «el ser es», «el ser es lo que es»)

b) La metafísica del sujeto (según la *identidad:* «yo soy lo que soy», el «yo» absoluto; cf. Fichte).

En los dos casos, la identidad lógica es identificada con el contenido absoluto (hipóstasis). El pensamiento metafísico extrapola al introducir un contenido ficticio (ideológico) en la forma, y al identificarlo con la forma. Siendo así que *la identidad lógica es el elemento neutro, vacío, transparente, de todo pensamiento.* Incluido el pensamiento llamado filosófico.

Sería fácil, además, mostrar cómo muchos «pensadores» modernos oscilan entre dos postulados:

a) Las implicaciones del funcionamiento del «espíritu» se «reducen» a la forma lógica, guía de la reflexión, que ordena y jalona los caminos del pensamiento.

b) Esas implicaciones (cuyo carácter «transparente y vacío» es conocido) no dejan de constituir por ello un sistema cerrado, una sustancialidad que permanece «*inconsciente*» en

el funcionamiento real del pensamiento (Cfr. Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée Sauvage,* p. 328, donde se manifiesta plenamente esta confusión latente). (Cfr. igualmente *Le cru et le cuit,* del mismo autor, pp. 19-20, y numerosos fragmentos sobre la inconsciencia del espíritu). [Ed. castellana. *El pensamiento salvaje.* Fondo de Cultura Económica. México. 1964. y *Lo crudo y lo cocido,* Fondo de Cultura Económica. México, 1968.]

XXII. ¿Lógica de clase?

La teoría lógica de las clases (clasificación de las proposiciones u ordenación de las cosas) no puede identificarse con la teoría social y política de las clases. No se trata del mismo *nivel* de realidad, de reflexión, de elaboración conceptual. Aunque haya conexiones y aunque la teoría de las clases, socio-lógicamente, lleve consigo la «lógica social».

Hablando con rigor, ¿pueden introducirse estos términos: «lógica de clase»? No. Si se concibe la lógica como el elemento transparente y vacío, inherente e inmanente a todo conjunto, encadenado con coherencia, de pensamientos que tienen un contenido, la lógica es «neutra». «Cualquiera», tomado entre las clases medias, puede *razonar* o *desatinar,* discurrir de forma incoherente o correcta; quizá ese «cualquiera» desatine con más frecuencia que un proletario habituado a una práctica estrecha en lugares definidos, o que un «intelectual» capacitado tanto para la lógica como para la retórica. Pero ese «cualquiera», si razona *correctamente,* encadenará lógicamente palabras y conceptos. La lógica sirve a todas las clases (lo mismo que la lengua). Y, sin embargo, sólo es «neutra» en la medida en que es «vacía» y en que, aunque implica la posibilidad de pensar, no es un pensamiento. Ningún pensamiento, ninguna idea, ninguna «reflexión» que tenga objeto y contenido puede ser completamente neutro. ¡Ni siquiera las matemáticas! Estas no son neutras, en tanto que sirven, que entran en la práctica «social», que dan origen a una pedagogía que se dirige a ciertas gentes pero no a otras, etc. Todo pensamiento *tiene* un contenido, un objeto. Y, al mismo tiempo, *es* una voluntad, una elección. ¿Qué proposición no entraña responsabilidad? Ninguna. ¿Quién piensa inocentemente? Nadie.

Puede hablarse de una *lógica de clase* —por metonimia y por lenguaje— cuando un *contenido político* es tratado lógicamente, esquematizado, erigido en regla y norma social. Una *estrategia de clase* llevada hasta el fin, despiadadamente, obedece a dicha lógica. Incluye y excluye, mediante la ley y la muerte, mediante la violencia. Se puede, así, hablar de una lógica o logística del espacio, de una lógica del urbanismo o del objeto (de los objetos) de la vida cotidiana, o de la «cientificidad», etc. Estas «lógicas» sistematizantes pueden legitimar una especie de extremismo teórico; ello se evita recurriendo a un «estatuto epistemológico» todavía más impugnable, porque ratifica así, y precisamente así, la división social del trabajo (intelectual). *Con estas reservas,* la lógica concreta, la «praxeología», revela siempre, sin duda, una «lógica de clase», una estrategia, ya sea aparente, ya esté oculta por una ideología e inherente a ese velo «ideo-lógico». Todo estudio socio-lógico sería el de una lógica social y política, de una lógica de clase. Y, sin embargo, la forma lógica, que conviene a todas las «lógicas de clase», a todas las estrategias de clase, no tiene en sí misma un carácter de clase. Si hay una «lógica de la represión» o una «lógica del terror», no puede confundirse el contenido con la forma, anotar en la cuenta de la forma el contenido que ésta recibe. Lo mismo ocurre cuando se habla de una «lógica de la pasión» o de una «lógica de la voluntad» o incluso de una «lógica de lo efímero», «de la moda», etc. E, igualmente, la lógica de la diferencia en general depende de la lógica dialéctica; pero se podrá hablar, con algunas reservas, de la lógica de *una* diferencia, de *tal* diferencia *singular,* si alguien la lleva hasta el extremo, la afirma con fuerza y con rigor.

XXIII. ¿Qué es la lógica? (*lógica y lenguaje*)

En la hipótesis mantenida aquí (pese a los obstáculos y dificultades), la lógica no es:

a) Una substancialidad, más o menos elaborada en conceptos, más o menos puesta en forma, procedente de los «objetos» o de un absoluto (Idea);

b) Una modalidad del *sujeto* (de la reflexión, del redoblamiento reflexivo a *propósito* de los objetos);

c) Un «corpus» (un código general, un sistema formal);

d) Un «fundamento epistemológico» o una «ciencia de las ciencias» fundamental.

Se define cómo y por una transparencia inicial y no final para el pensamiento que reflexiona, final y no inicial para el pensamiento que intenta captar en sí mismos unos contenidos, unos objetos en la praxis. Este *doble movimiento* resulta necesario para definir a la lógica, lugar común, *elemento neutro* de los conjuntos ordenados (de forma generalmente incompleta) por el pensamiento. Lo cual la distingue de las otras ciencias de esos conjuntos ordenados, incluidas la lingüística y la semántica. La lógica tomada con sus reglas (que prescriben la coherencia), sería un *thesaurus* más bien que un *corpus.*

Esto no ocurre sin una lista de prohibiciones en el terreno del saber, correlativa de una lista de permisos (y de transgresiones) en la literatura. Su coherencia es de otro tipo. El saber se funda, si así puede decirse, sobre la prohibición de la metonimia (el paso de la parte al todo y del todo a la parte debe ser estricto) y todavía más sobre la proscripción del anacoluto. Se funda también sobre la prohibición de la metáfora y sobre la supresión de los blancos (los vacíos se colman, los saltos dejan su lugar a los encadenamientos, etc.). En este aspecto, la lógica no entra en la semántica general. La domina. La tesis según la cual el todo no es más que el conjunto de las partes, y sin embargo difiere de ellas, pues es algo más y algo diferente de las partes y su suma, esta tesis es inherente a la lógica dialéctica.

Aunque la lógica sea una ciencia, y aunque implique gramática y sintaxis del saber (normas y encadenamientos), no se reduce ni a la lingüística ni a la semántica; no deja de ser *lógica dialéctica,* que asegura el paso de la tautología formal a la lógica de las proposiciones, de las propiedades, a la lógica concreta, a la lógica matemática, algebraica, etc.

Podría decirse que la lógica dialéctica establece el lenguaje de lo enumerable, de lo incompletamente ordenado, pero que queda lo no-enumerable y la relación *dialéctica* entre lo continuo y lo discontinuo (el lugar de penetración de la lógica dialéctica en el tiempo y el movimiento dialéctico, los cuales dependerían siempre de una historicidad). Pero esta formulación no es todavía satisfactoria.

XXIV. *Lógica y lenguaje*

La lógica formal, con la lógica dialéctica anexa, ¿sería una especie de «grado cero», inherente e inmanente al grado primero (denotativo) y al grado segundo (connotaciones, discurso sobre el discurso, metalenguaje, retórica o sistemas semióticos derivados)? El primer grado se define como «objeto-lenguaje» [1], y el grado cero podría reducirse a la forma «pura». Sin que esta colocación dependa de un modelo lingüístico particular, el de Hjemslev, de Jakobson, de Chomsky; sino que les conviene a todos: es su *lugar común*.

Sin embargo, se plantean cuestiones perturbadoras. ¿Hay un grado supremo? ¿Un código último? (¿Código de la ideología? ¿Filosofía? ¿Sistema de interpretación última?) ¿Y habría una remisión de código a código, de grado a grado, hacia lo ilimitado hacia lo indefenido? ¿O bien cualquier desciframiento puede sostenerse, mantenerse, afirmarse? El residuo de la reducción, de la «purificación» (que descarta el contenido), ¿es irreductible? ¿Hay un contenido último, más allá de los grados conocidos y cognoscibles, de las lexias sucesivas y de los tipos del discurso, y ese contenido depende de una ontología?

Respuesta: no hay código último, no hay metalenguaje filosófico, desciframiento supremo, hermenéutica establecida. Por debajo del grado cero, más acá de todo lenguaje, de todo código, de toda forma, hay el nivel sublingüístico: el deseo, su trama temporal en el espacio. Por encima del *enésimo* grado asignable y designable, habría el *pensamiento dialéctico* (irreductible a la ideología, a los conocimientos fragmentarios, a los tipos de discurso codificados) que envuelve al conjunto.

Pero no todas las dificultades desaparecen. Sin embargo, no se trata de restablecer los derechos de la antigua filosofía. La problemática es tal que la filosofía, necesaria, no basta. Se pasa a la *metafilosofía*, comprendiendo en ella *la teoría general*

[1] Preferimos emplear «objeto-lenguaje» en vez de «lenguaje-objeto», que sería más correcto desde el punto de vista de un correcto castellano, para conservar el paralelismo entre «objeto-lenguaje» = lenguaje y «metalenguaje» = lenguaje de ese lenguaje (nota del traductor).

de las formas, que busca el enlace entre las formas abstractas y las formas concretas, entre lo mental y lo social. Y la crítica de todo metalenguaje, incluido el que quiere pasar por filosofía, por desciframiento absoluto, por hermenéutica soberana.

XXV. *Lógica y lenguaje (continuación)*

¿Cómo podría dejar de haber una correspondencia (y, asegurada la correspondencia, una articulación) entre la cuadrícula de los lugares (topías) y la cuadrícula del lenguaje, colocadas ambas sobre una «realidad» infinitamente compleja y caótica —contradictoria—, la *naturaleza*, que el lector-actor lee y descifra (lo uno en lo otro, lo uno por lo otro) para actuar y conocer?

Las dos cuadrículas no coinciden, no son idénticas, pero ambas se componen de trayectos y recorridos, de movimientos *producidos* por una acción. Ambas llenan un tiempo y ocupan un espacio. Sobre cada una de ellas se va de un «punto» a otro «punto», y no forzosamente y siempre por el camino más corto, sino por una diversidad de caminos, unos rectos y otros desviados. ¿Cómo podrían aplicarse estas cuadrículas una sobre otra? Son dos códigos distintos y ligados a un mismo mensaje, indistinto, el de la «naturaleza». En su interdependencia hay distancia y diferencia. Es indispensable que el «sujeto» pueda apartarse del «objeto» y que lo «subjetivo» (mental y social) pueda ir por su lado. Es inevitable que la lengua se constituya en su propio lugar, por encima de la nomenclatura de las «topías» ocupadas por cosas y gentes, y de que envuelva a ésta. La lógica (inclusión-exclusión, relaciones de pertenencia y de rechazo), ¿acaso desempeñaría también ese papel: articular las cuadrículas? Pero la lógica está presente en todo y ausente en todo sólo en tanto que vacío (tautología). ¿No se encuentran tautologías en todo, tanto en la violencia tumultuosa como en el silencio, tanto en el cimiento como en la cúspide, tanto en la base como en la clave de la bóveda? El deseo es el deseo (todo y/o nada). El pensamiento es el pensamiento, y el ser es el ser. La naturaleza es la naturaleza, y el orden en una sociedad, igual. ¿Dónde se detienen las redundancias? ¿Las saturaciones? Ante las contradicciones. La lógica está, a la vez, más allá de las oposiciones como «significante-signifi-

cado», «palabra-lenguaje» o «palabra-escritura», y más acá de ellas. Es, a la vez, interna y externa a ellas. Ineluctable en el lenguaje, el lenguaje la supone. Las contradicciones «nacido-muerto», «número-drama», «deseo-realidad», etc., dependen del pensamiento dialéctico. En cuanto a la lógica dialéctica, implica estas oposiciones y otras muchas más, descubiertas en el camino (el corte y la sutura, el pliegue y la fisura, el ángulo y el borde, etc.).

Por su parte, el deseo urde su trama y su drama. No dispone de una cuadrícula determinada, colocada sobre «el mundo». Tiene que pasar sirviéndose de las diferentes cuadrículas para expresarse y realizarse. ¿Sería éste el aspecto *dinámico* de una realidad, cuyo lado estático serían las «topías». Concepción simplificadora y reductora. Lo que trama el deseo se interfiere y se entrelaza con las cuadrículas de los lugares y de las palabras: el deseo de uno con el deseo de otro, el deseo de ser deseado o de desearse, y el deseo del deseo — las tramas del deseo con los lugares y los no-lugares, con lo dicho y lo no-dicho y lo imposible de decir. El espacio se siembra de signos de lo permitido y de lo prohibido. El deseo se ve asignado y consignado. Cae en la necesidad. Se convierte en u-tópico. Y así se desploma y sub-tiende, envuelve las *topías*, las destruye al supervalorarlas. Se convierte en esencial al hacerse accidental y en eterno al revelarse como efímero.

XXVI. Lógica, tópica, dialéctica

En el principio fue el Topos. Y el Topos indicaba el mundo, pues era lugar; no estaba en Dios, no era Dios, porque Dios no tiene un lugar y jamás tiene lugar. Y el Topos era el Logos, pero el Logos no era Dios, pues era lo que tiene lugar. El Topos, en verdad, era pocas cosas: la marca, la re-marca. Para marcar hubo rastros, los de los animales y sus recorridos, y después signos: un guijarro, un árbol, una rama rota, un «cairn». Las primeras inscripciones, los primeros escritos. Por poco que fuera, el Topos era ya «el hombre». Con el mismo título que el sílex aferrado por una mano, que el palo levantado con buena o mala intención. O la primera palabra: el Topos era el Verbo, y algo más: la acción, «Am Anfang war die Tat».

Y algo menos: el lugar, dicho y marcado, fijado. Y así el Verbo no se hizo carne, sino lugar y no-lugar.

¿Por qué no partir del lugar, mental y social —lugar de la identidad y de la diferencia—, *lugar marcado* (y por lo tanto, aislado) y *nombrado* (lugar dicho), por lo tanto ligado y realizado? La dirección y la orientación, el trayecto y el recorrido van de un lugar hacia otro. Hay, desde entonces, *el otro lugar* (marcado, separado, distinto pero el mismo: la isotopía) y el *lugar-otro* (marcado, enlazado, alcanzado: la heterotopía). Y hay, por último y además, el en otra parte y el en ninguna parte, lo vecino y lo lejano (el orden próximo y el orden lejos), es decir, el otro y lo ajeno. El espacio, conjunto de lugares, primero es marcado, o sea, jalonado y orientado. La forma del cuadriculado y la forma concéntrica van juntas, antes de estar separadas. La cuadrícula de espacio, compleja desde el comienzo, antes de ser reducida, entraña en primer lugar los *cuatro puntos* de la rosa de los vientos, de los cielos (norte, sur, este, oeste) y su encuentro terrestre. Y, por lo tanto, lo *alto* y lo *bajo* (el cielo y la tierra). Y encuadrados en ello, múltiples posibilidades, trayectos y recorridos. Y el *aquí* y el *allá* (el centro y el horizonte, el cielo y el infierno). Y, por lo tanto, la *u-topía* (el *anti-lugar* en relación con el *lugar común).* No resulta, además, inútil recordar con fuerza que el espacio social no es sólo espacio mental, sino espacio de comportamientos. Y que el tiempo mental se realiza socialmente en el comportamiento (práctico), y no en la representación.

La cuadrícula del espacio ha sido siempre un *enrejado,* hasta las simplificaciones analíticas y racionalistas (industriales y urbanas).

XXVII. Sobre el árbol y la cuadrícula

La imagen o representación global del conocimiento ha sido tomada prestada al *árbol:* el árbol de la ciencia y el árbol de las ciencias. En una serie de trabajos científicos, incluidos los de matemáticas y los de lingüística, esta imagen (o si se quiere este *símbolo)* ha sido formulada y esquematizada. El árbol es una grafía; y se encuentra en la teoría de los conjuntos y de las estructuras.

Ahora bien, una serie de investigaciones, desde la lógica algebraica y el álgebra de Boole hasta el análisis del espacio

social (urbano), permiten introducir la cuadrícula y afirmar la «superioridad» científica de la cuadrícula sobre el árbol, su *validez* y su valor de verdad más elevados.

En un árbol, el trayecto de uno a otro punto es obligado (forzoso y único); pasa inevitablemente por tal o cual cima y por la jerarquía de las cimas. No se define más que por relaciones binarias (bifurcaciones, dicotomías, etc.). El espacio está, así, completamente *ordenado*. Mientras que las cuadrículas y las semicuadrículas permiten múltiples recorridos para ir de cada punto a cada punto (e incluso un número ilimitado de recorridos).

El árbol es la figura (grafía) de la organización burocrática; explicita su estructura, a la vez mental y social, práctica y teórica; rige la proyección del orden jerárquico-burocrático en múltiples terrenos (tanto en la fisiología del sistema nervioso como en el funcionamiento de las máquinas de informar, ¡y como en el espacio urbanístico!).

Aunque el árbol y la cuadrícula no tengan una diferencia «cualitativa», llevada hasta tal punto por los lógicos y los matemáticos, puede introducirse un «valor» de esas formas, pues el criterio y lo referencial son la práctica (social). La cuadrícula implica y permite una racionalidad depurada, más compleja. La noción de complejidad o, mejor dicho, de *complejización*, la idea según la cual el pensamiento va de lo complejo (analizado por reducción) a lo más complejo (captado por re-producción), al igual que la propia práctica social, estas tesis descansan sobre bases científicas y no sobre argumentos filosóficos. Se puede suponer que, hoy, en día, una serie de procedimientos analíticos que se refieren al espacio y a sus «aplicaciones» prácticas van a desplazarse desde el árbol hacia la cuadrícula. Incluidos el análisis del espacio mental y social, del conocimiento, del lenguaje, de los procesos sociales, de la realidad urbana. Hay que notar que se trata de espacios no completamente ordenados, es decir, de estructuras semi-rigurosas (*lattices*) y no de estructuras rigurosas como creen o parecen creer los estructuralistas.

Imitando (parodiando) el discurso ideológico de Michel Foucalt, se diría que el *árbol* (el esquema, la grafía) pertenece a la arqueología del saber, y la *cuadrícula*, a su actualización. De la misma manera que la *urbanística* suplanta, en «el epistema» a la *ergológica*.

XXVIII. *La problemática*

No se trata de enmascarar las incertidumbres, o sea, las debilidades del pensamiento dialéctico. Por ejemplo, éste no es «operatorio» en el sentido que se ha hecho más común de este término. Ni sus conceptos teóricos, ni sus leyes y reglas permiten ordenar, clasificar, separar —cortar y arreglar— cualquier cosa. De ahí la violenta controversia entre el pensamiento diáléctico y la ideología (dogmatismo) estructuralista, que reduce y extrapola, injertándose en una concepción filosófica de la lógica. Más aún: los conceptos del pensamiento dialéctico conciernen a las transiciones, las tránsitos (por ejemplo, de un modo de producción a otro, de una a otra estructura) a los que se tiende a *excluir* de la inteligibilidad definida por la estabilidad. Al estructuralista no le gustan los procesos. La estructuración no evita los procesos de *desestructuración* ni mucho menos la *formación de las estructuras*. Al estructuralista le gusta aún menos que se muestren las desestructuraciones que actúan en el corazón de las estructuras, desde su formación.

¿El alcance operatorio del pensamiento dialéctico? Es global, es decir, político. Implica la historicidad y pierde su sentido si no hay o si ya no hay historia. En este cuadro global, dicho pensamiento permite *colocar en su sitio* (subordinado, secundario) a los conceptos operatorios que cada conocimiento parcelario tiende a erigir en absolutos por vía ideológica.

Tesis: ¿la debilidad del pensamiento dialéctico constituirá acaso su fuerza? Lo mismo ocurre con el concepto de *alienación*. «Denunciada como equívoca y precientífica por J. M. Domenach y también por L. Althusser, la noción hegeliano-marxista de alienación encontraba un campo de aplicación en el estudio de la vida cotidiana y suscitaba violentos debates...» (A. Schnapp y P. Vidal-Naquet: *Journal de la commune étudiante*, 1969, introducción, pág. 10). Efectivamente, la noción de alineación no es ni operacional ni formalizable. Y, sin embargo, *revela* las condiciones y las situaciones concretas. ¿Acaso no se alcanza un grado superior de conocimiento si se lleva al lenguaje, al concepto teórico, lo «vivido», el hecho de que el sentimiento de alienación suscita actos y energías?

¡La polaridad «conocimiento-espontaneidad» no debe *reducir* este último término, ni la *forma lógica* el polo de la praxis! Si es

cierto que la acción y el pensamiento *se desarrollan* en el seno de las contradicciones, y que estas contradicciones aportan un contenido a un pensamiento que, sin ellas, se replegaría sobre tautologías, no es menos cierto que el discurso y la acción (la palabra y la escritura) implican la forma, exigen una coherencia, recurren a la mediación de la lógica formal y de la lógica concreta (de las diferencias) y se esfuerzan por resolver los problemas que surgen con las contradicciones.

XXIX. Problemática (continuación)

No es seguro que el pensamiento dialéctico pueda *resolver* (superándolo) hoy en día el conflicto que opone al *sentido* (la significación con la *verdad*, en el plano de la reflexión filosófica.

Es cosa sabida (¡y demasiado sabida!) que la ilusión y la mentira tienen un sentido, que lo ficticio y lo imaginario no carecen nunca de él, que la *ideología* (incluso convicta de mentira, desvelada como ideología de clase) no está desprovista de significación y que ésta puede intensificarse hasta realizarse ideo-lógicamente. Pero no existe sólo la «re-presentación», las invenciones extrañas en el campo del conocimiento, los errores y las sombras. Existe también *el arte*. En la medida en que hay arte (aunque quizá está muriendo y ésa sería su verdad) hay en él apariencia, ilusión y ficción, ya que no mentira, y quizá *libertad conquistada por la apariencia* sobre lo real, sobre las normas. Toda obra quizá no sea más que un *medio* al servicio de una acción, de una estrategia...

¿La verdad? Suponiendo que *se* la salve, ¿no sería a la vez impotente y trivial? Encuentra a lo real cuando ella desvela, desenmascara, pone al desnudo, saca a la luz, revela las ilusiones y las mentiras. ¿Tiene todavía esta capacidad crítica? Y, si la tiene, si se salva en tanto que verdad, ¿a dónde conduce?

¿Puede hoy el pensamiento dialéctico, en el plano teórico, no ahondar esta contradicción hasta hacerla insoportable? ¿Va a declarar (decretar) que —puesto que la verdad es revolucionaria— lo que debe de producirse es la destrucción de las apariencias, de las ilusiones, de las mentiras, de las ideologías? ¿No corre el riesgo de cambiarse él también en afirmación ideológica, lo cual excluye la verdad en la exacta medida en que la verdad destruye la ideología?

¿Va a recurrir la dialéctica a la lógica para definir el «valor de verdad» y el *sentido de lo verdadero*? Puesto que la historia y la historicidad unen *verdad* y *sentido*, ¿qué es lo que queda de esta unión dialéctica, de esta determinación ligada a las perspectivas históricas?

Por lo que concierne al conocimiento, hay, por un lado, no un *impensado* (oscuramente sustancial e impenetrable) oculto bajo el pensamiento, o en el pensamiento, sino un *impensable:* la nulidad de pensamiento, el vacío pensable sólo si se introduce en él una diferencia, vacío que no es «alguien», el sujeto pensante, pero que tampoco es «idempotente». Y, por otro lado, en el otro polo, otro *impensable* que no es «algo», que no es ni el sujeto ni el objeto y por lo tanto el uno y el otro, que se llama o es llamado impulsión, pulsión, «conatus», fuerza, voluntad, poder, voluntad de poder, vitalidad, energía, deseo, «eso», impulso o instinto de vida, pero también «instinto de muerte», Eros y Thanatos que sería más bien lo *innombrable* pero que no es menos omnipresente, omnipotente, que nadie puede captar y que no puede suponerse para expresar el drama. Ahora bien, los extremos, los dos «impensables», o más bien lo impensable y lo innombrable, se encuentran, se hallan, forman un anillo. La poesía forma o cierra el anillo, o lo intenta. No es, ya no es, un sistema (filosófico). Hay un dilema. O bien se busca el último desciframiento, y huye. O bien se dice que se le ha encontrado y se le afirma, se le mantiene: cuando lo cierto es que se tiene cualquier otra cosa (un código, una ideología).

Por lo tanto, no puede resultar sorprendente:

a) Que todo ensayo de interpretación terminal del «mundo» de tipo filosófico, toda «hermenéutica» que se pretende última y decisiva intentando o sin intentar probarse psicológicamente, históricamente, etc.) se remita a sí misma, a través del «pluralismo», hacia lo indeterminado, vaya de interpretaciones, en interpretaciones, no pueda concluir, no pueda transcender a la ideología y se abra (si así puede decirse) sobre la abertura de las tautologías.

b) Que todo ensayo de semántica o de semiología que intente establecer, según un modelo científico, un código último de lo «real» o una instancia superior de desciframiento, es decir, que intente *cerrarse,* no pueda proporcionar más que un «algo»: un objeto arbitraria y brutalmente propuesto como privilegiado (este objeto de preferencia estética, obra o género, depende de un status social y mental, de una institución como la Iglesia o

el Estado a la que valoriza y consolida, lo cual constituye una ideología).

Acaba de realizarse, en el plano teórico, un golpe silencioso, un choque violento, sin embargo, entre las tentativas contemporáneas procedentes unas de la filosofía tradicional y que pretenden prolongar su historia, y otras de ciencia y técnicas perfectamente definidas (descodificaciones, desciframientos). La tentativa que aquí se recuerda y se resume escapaba a ese destino, al situarse ya *más allá* en lo que desde entonces recibió el nombre de «metafilosofía». El resultado de ese choque ha sido el hundimiento simultáneo de la filosofía (ya en ruinas) y de los modelos especializados. Los modelos económicos, políticos (y entre ellos el modelo de socialismo de Estado), ideológicos, históricos, no han resistido a los choques y al uso. ¡Tomemos nota! Pero, lo que tenemos ante nosotros, ¿es el vacío o lo (demasiado) lleno? ¿Qué *vía* se abre cuando los modelos se hunden? ¿No sería lo más importante la desaparición de lo que obstruía el camino? unos creen que una vía triunfal se desarrolla bajo sus pasos hasta el horizonte, y otros, que un montón de escombros les impide avanzar ...

HENRI LEFEBVRE.
Abril, 1969

La lógica es el arte de bien guiar a la razón en el conocimiento de las cosas...

(*Lógica de Port-Royal,* comienzo)

Es cierto que la noción de inteligibilidad, de inteligencia, de razón, no viene dada de una vez por todas como un concepto escolástico. Sólo artificialmente puede separarse el pensamiento del ser; de hecho, el pensamiento se desarrolla, se determina, se realiza por su esfuerzo, incluso para captar y conocer al ser, no tal como se le imagina, sino tal como éste es y vive... Los progresos de la biología, de la moral, de la civilización, darán forma, sin duda, a... una razón superior. Y quizá esta razón, cada vez más rica y concreta, estará menos separada y será menos separable de los otros aspectos de la conciencia que la razón puramente lógica...

BOUTROUX, prefacio al *Traité de Logique,* de GOBLOT, pág. XV.

Aforismo. Es completamente imposible entender *El Capital* de MARX, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de HEGEL. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a MARX...! (LENIN, *Cahiers sur la dialectique de Hegel,* trad. Guterman y Lefebvre, Gallimard, 1938, páginas 175.) (Ed. cast., «Cuadernos Filosóficos», Editora Política, La Habana, 1964, pág. 174.)

INTRODUCCION

El *Diccionario filosófico* de Lalande (en uso todavía actualmente en los Liceos y en las Facultades) no contiene la menor alusión al «materialismo dialéctico». Ni siquiera menciona la evolución de la palabra «dialéctica», tan característica y tan importante; la palabra sigue siendo tomada en su significación antígua (arte de la discusión, actividad enteramente subjetiva del pensamiento que compara las tesis contradictorias).

Ha habido que esperar a la *Encyclopédie française* para que el materialismo dialéctico sea «reconocido» —como dicen los diplomáticos— en Francia, y para que sea admitido entre las grandes corrientes del pensamiento moderno. En el tomo I de esta publicación, que por otra parte es de un eclecticismo bastardo, M. Rey consagró una página clara y bastante bien informada al materialismo dialéctico.

Más o menos por la misma época —es decir poco antes de la guerra de 1939-1945—, Jean Wahl se figuraba aún que él podía «ejecutar» a esta tendencia filosófica y científica en un poemilla satírico (aparecido en la ex *Nouvelle Revue Française* e inspirado —muy de lejos—en las *Xenies* de Goethe).

Esta situación tiene una explicación muy clara. La resistencia —si se nos permite emplear aquí esa palabra— de la filosofía establecida a todas las innovaciones es un hecho bastante conocido. La experiencia de ello, a veces penosa, la han hecho Einstein en el terreno científico, Freud en psicología y otros muchos más. En el caso del materialismo dialéctico, la natural inercia de la escolástica moderna se ha reforzado con otros motivos, aún más profundos, a los que se tiene mucho cuidado de no aludir; la filosofía establecida se muestra —con toda sinceridad, con toda buena conciencia — como expresión y guardiana del orden establecido, es decir del desorden congénito de cierta estructura social, el capitalismo.

Para muchos pensadores, más o menos oficiales, existe una acción subversiva, la de los «cabecillas» o «políticos» del marxismo, que se reviste de ideologías, de mitos, de disfraces filosóficos que no tienen ninguna relación racional con esta acción. (Hecho notable, que hay que observar desde ahora: esta teoría de la ideología es *ya* la del materialismo dialéctico; ha sido tomada en préstamo de él, de modo que sus adversarios se encuentran ya *en su propio terreno;* se ven obligados a abandonar su teoría tradicional de las ideas «transcendentes» o independientes de la acción; constreñidos ya a discutir y a luchar en un plano que no es el suyo, intentan volver contra el materialismo dialéctico las propias armas de éste; ¡ya no pueden hacer más que *mixtificar* la nueva concepción del mundo!)

Entre las condiciones que permiten esas maniobras ideológicas y esas mixtificaciones hay que colocar la falta de una exposición del materialismo dialéctico *en su conjunto,* en tanto que la concepción del mundo se esfuerza por lograr una expresión total de la realidad.

Muchos de los que han llegado al marxismo, es decir al materialismo dialéctico, lo han adoptado por razones parciales y limitadas; prácticas, políticas, económicas, etc. Y a menudo no acaban de comprender que la universalidad del método dialéctico —su racionalidad— no soporta ninguna restricción.

Este método dialéctico no es un fenómeno intelectual más, un hecho cultural entre otros muchos, que vendría a añadirse a los demás y a obstaculizar todavía más una cultura ya bastante complicada. Este método viene a poner orden, a desobstaculizar y organizar la conciencia del mundo y del hombre.

No es un método cuyo terreno de aplicación se restrinja a la acción política o a la ciencia socio-económica.

El método dialéctico se aplica a la vida y al arte; tanto a la vida individual y cotidiana como a la vida estética más sutil. Sin perder de vista el sólido fundamento del ser humano en la naturaleza y la práctica —y, más exactamente, porque jamás pierde de vista este fundamento—, el método del materialismo dialéctico aporta orden y claridad a los terrenos más alejados de la práctica inmediata y de la acción. Así, y solamente así, puede convertirse en la «nueva conciencia del mundo» y en la «conciencia del hombre nuevo», enlazando la lucidez del individuo con la universalidad racional.

La presente serie de estudios sobre el *Materialismo dialéctico* se esfuerza en colmar una laguna y en presentar en toda su

amplitud la concepción dialéctica del mundo y en presentar en toda su eficacia el método dialéctico. Partiendo de los problemas planteados por la teoría del conocimiento y por la lógica, llegará a los problemas de la estética.

El tomo I determina las relaciones exactas entre la lógica formal y la lógica dialéctica. Rehabilita y vuelve a poner en su lugar legítimo —contra todas las doctrinas de lo inmediato— los *medios* del conocimiento: el razonamiento, el concepto o noción y, por último, la idea.

El tomo II examina las cuestiones planteadas por la metodología de las ciencias especializadas (matemáticas, física, química, biología, historia, sociología, psicología), en función de la metodología dialéctica general.

El tomo III contendrá una historia de la dialéctica, del materialismo, y del materialismo dialéctico, desde Heráclito hasta nuestros días. Mostrará su lenta formación, a través de los complejos rodeos de las ideologías, y de los accidentes de las luchas históricas.

El tomo IV determinará, en primer lugar, con precisión, las relaciones del *materialismo histórico* y del *materialismo dialéctico.* Después, y sobre todo, mostrará la aplicación detallada del método a la sociología científica moderna (análisis de la estructura social del capitalismo, de sus formas políticas, de su crisis general y de las transiciones hacia una estructura nueva y más racional).

El tomo V desarrollará los temas del humanismo concreto, que supera las abstracciones, los sentimentalismos, las vanas elocuencias. Determinará la idea del *Hombre Total.*

El tomo VI estará consagrado al examen de las complejas cuestiones derivadas de la moral: crítica de las morales y de las costumbres periclitadas; constitución de una nueva ética, basada sobre el conocimiento y sobre la idea del hombre total.

El tomo VII se esforzará por determinar la estructura concreta de la individualidad, es decir que tratará de aplicar el método dialéctico al análisis de los múltiples conflictos a través de los cuales se ha cumplido, y se cumple aún, el desarrollo de la conciencia individual.

Por último, el tomo VIII dará las líneas maestras de una estética basada sobre el análisis de las relaciones complejas entre la forma del arte y su contenido.

Debe quedar muy claro que tal obra no representa más que una tentativa individual dentro del cuadro general de un gran movimiento de pensamiento y acción.

Como obra individual, tendrá sus ventajas y sus inconvenientes: audaz y quizá innovadora en ciertos puntos, inevitablemente deficiente en otros puntos.

¡Si suscitara las críticas suficientes para exigir una profundización y una ampliación de las tesis —si en un día cercano este ensayo sobre el *Materialismo dialéctico* pudiera transformarse en un trabajo colectivo más vasto— habría alcanzado su objetivo!

Una gran experiencia, la de la *Enciclopedia,* en el siglo XVIII, demuestra que los individuos más distintos pueden abrirse camino y manifestarse dentro de un movimiento de pensamiento basado en el movimiento social y político de una clase ascendente; hay lugar aquí para todos los esfuerzos y todas las iniciativas.

Ruego al lector que no se deje desanimar por la aridez (más aparente que real) de las cuestiones de Lógica. El movimiento de la dialéctica materialista va, esencialmente, de lo abstracto a lo concreto. Lo concreto (y el sentido concreto de la Lógica) se descubrirá en los volúmenes siguientes.

Algunos se extrañarán, quizá, de encontrar en este trabajo referencias muy frecuentes a Hegel; quizá llegarán a impugnar la validez y el interés de un esfuerzo para continuar «materialísticamente» la Lógica de Hegel.

Ruego a estos lectores que consulten de inmediato los textos y las notas que, para aligerar la exposición, se encuentran en el Apéndice, nota *a* (las letras —*a, b, c,* etc.— remiten a las notas del Apéndice).

No me parece que el gran representante del idealismo *objetivo,* Hegel, pueda ser considerado, por los marxistas, sólo como un antepasado respetable del materialismo dialéctico. Sigue siendo, para nosotros, lo que fue para Marx, Engels y Lenin: el gran maestro de dialéctica. Lenin no ha temido escribir el «aforismo» que encabeza esta obra, recogido también en las notas del Apéndice. No cabe la menor duda de que Lenin consideró que el esfuerzo por dar un sentido materialista a la lógica hegeliana —a los términos hegelianos, a la teoría del juicio, del silogismo, del concepto, de la idea— era una tarea urgente y esencial de los materialistas. Este volumen debe tomarse como un ensayo, como un paso por esta vía.

Los problemas que suscita la elaboración materialista de la lógica hegeliana se expondrán en el volumen consagrado a la historia del materialismo dialéctico. De momento, bastará con recordar su Complejidad (Cf. Introducción a los *Cahiers* de Lenin).

El empleo de la terminología hegeliana —indispensable— presenta cierto peligro, sobre todo para el lector insuficientemente informado; puede sentirse tentado a interpretar de forma idealista fórmulas y nociones que, precisamente, reciben aquí un *contenido* materialista.

Es indiscutible que existe el peligro de tal interpretación; no se trata de negar que sea posible una desviación neo-hegeliana del materialismo. En un reciente artículo de Kojève (*Critique,* núms. 3 - 4, agosto - septiembre 1946, «Hegel, Marx et le christianisme») se encontraría el ejemplo de este neo-hegelianismo que olvida ciertos aspectos del difícil problema planteado por el tránsito del idealismo objetivo al materialismo dialéctico. El verdadero dialéctico debe pensar entre Escila y Caribdis: entre una simple adaptación de Hegel a las circunstancias presentes, que omite la «inversión» materialista del hegelianismo, y una brutal «inversión» que pretende tomar de Hegel —de manera mecánica y formal— su movimiento dialéctico, omitiendo e incluso olvidando el contenido objetivo de su doctrina.

A fin de evitar la interpretación neo-hegeliana, numerosos pasajes de esta Lógica insisten —sin temor a las repeticiones —sobre la importancia y el sentido primordial del *contenido* de la forma lógica.

Algunos lectores pensarán quizá (unos reprobando y otros aprobando esta iniciativa) que el materialismo dialéctico aquí expuesto aporta una transformación de lo que se llama tradicionalmente «materialismo».

Esta opinión será la de los lectores que hasta el momento han extraído sus informaciones sobre el materialismo de exposiciones muy simplificadas. En particular, la enseñanza oficial ha dirigido siempre su crítica contra un materialismo grosero, simplista, mecanicista, ¡intentando atribuirlo a los marxistas! Esta falsificación, debida a veces a la ignorancia, no fue siempre involuntaria. De todas formas, hoy no tiene ya ni pretexto ni excusas. Las citas de Marx, de Engels, de Lenin incluidas en el texto y aún más en el Apéndice, demuestran con bastante claridad la riqueza —ya explícita o solamente virtual— del mate-

rialismo dialéctico, y la complejidad de los *problemas* sobre los que se abre (lejos de ser un dogmatismo rígido y cerrado).

El pequeño volumen titulado *Le Materialisme dialectique* (Alcan, 1933, destruido en 1940, 2.ª edición en 1947) no era más que un primer esbozo de la presente obra, insuficiente en muchos puntos, y sobre todo en la relación del materialismo dialéctico con las ciencias y la metodología de las ciencias.

El autor quiere agradecer desde aquí el concurso prestado por la vasta información y la vigilancia crítica de los señores Norbert Guterman (de Nueva York) y Marcel Guibert (de Toulouse).

Toulouse, septiembre de 1946.

HENRI LEFEBVRE

I · TEORIA DEL CONOCIMIENTO

1. *Teoría del conocimiento y «problema» del conocimiento*

El conocimiento es un hecho; en la vida práctica más inmediata y más simple nosotros *conocemos* objetos, seres vivos, seres humanos.

Es posible, e incluso indispensable, examinar y discutir los medios de acrecentar este conocimiento, de perfeccionarlo, de acelerar su progreso; pero el conocimiento en sí mismo debe de ser aceptado como un hecho indiscutible.

En términos filosóficos, el *sujeto* (el pensamiento, el hombre que conoce) y el *objeto* (los seres conocidos) actúan y reaccionan continuamente uno sobre otro; yo actúo sobre las cosas, las exploro, las pruebo; ellas se resisten o ceden a mi acción, se revelan, yo las conozco y aprendo a conocerlas. El sujeto y el objeto están en perpetua *interacción*; esta interacción la expresaremos con una palabra que designa la relación entre *dos* elementos opuestos y que, sin embargo, son partes de un mismo todo, como en una discusión o en un diálogo; diremos, por definición, que es una interacción *dialéctica.*

¿Cuáles son los caracteres más generales del conocimiento tomado como hecho?

a). En primer lugar, es un conocimiento *práctico.* Antes de elevarse al nivel teórico, todo conocimiento empieza por la experiencia, por la práctica. Sólo la práctica nos pone en contacto con las realidades objetivas. Imaginémonos un ser que tuviera una conciencia parecida a la conciencia humana, pero que estuviera —si es que eso puede imaginarse— enteramente pasivo, sin actividad práctica, sin necesidades, sin movimiento, sin poder sobre las cosas con la ayuda de sus miembros y de sus manos; para un ser así, sus impresiones se desarrollarían como en una especie de sueño; ni siquiera podría presentir lo que es un

conocimiento que penetra en las cosas y que busca lo que son en sí mismas.

(b) En segundo lugar, el conocimiento humano es *social*. En la vida social, descubrimos otros seres semejantes a nosotros; ellos actúan sobre nosotros, nosotros actuamos sobre ellos y con ellos. Al anudar con ellos relaciones cada vez más ricas y complejas, desarrollamos nuestra vida individual; nosotros los conocemos a ellos y nos conocemos a nosotros mismos. Además, esos otros seres humanos nos transmiten —por el ejemplo o por la enseñanza— un inmenso saber ya adquirido.

(c) Por último, el conocimiento humano tiene un carácter *histórico*. Todo conocimiento ha sido adquirido y conquistado. Antes de llegar al conocimiento es preciso partir de la ignorancia, seguir un largo y difícil camino. Lo que es verdad en el individuo es igualmente verdad en el caso de toda la humanidad; la inmensa labor del pensamiento humano consiste en un esfuerzo secular para pasar de la ignorancia al conocimiento. La verdad no está toda hecha de antemano; no se revela en bloque en un momento predestinado. En la ciencia, igual que, por ejemplo, en el deporte, todo nuevo resultado supone un largo entrenamiento; y toda nueva marca, todo mejoramiento de los resultados, se ganan metódicamente.

2. *El problema del conocimiento*

La expresión «*problema del conocimiento*», frecuentemente empleada por los filósofos y por los tratados de filosofía, debe de ser considerada con desconfianza crítica (*b*).

Es indudable que el conocimiento plantea ciertos problemas; sin embargo, el conocimiento en sí *no es un problema*, sino *un hecho*.

Para que el conocimiento se convierta en un «problema» es preciso que el análisis separe y aísle lo que viene dado, *de hecho*, como indisolublemente ligado: los elementos del conocimiento, el sujeto y el objeto.

Precisamente esta operación ha sido efectuada por la mayoría de las doctrinas del conocimiento. Estas definen aisladamente al sujeto y al objeto. Por definición, llamaremos «*metafísicas*» (*c*) a las doctrinas que aíslan y separan lo que viene dado como ligado. Entonces, al mismo tiempo, el conocimiento se convierte en un problema y en un problema insoluble. ¿Cómo llegar a dos realidades así definidas la una sin la otra y la una fuera de la otra? Con semejante método metafísico, que define a los seres y a las ideas al margen de sus relaciones y de sus interacciones, ¡será muy fácil llegar a la conclusión de que el conocimiento es *imposible*, cuando lo cierto es que es *un hecho*!

Muchos metafísicos razonan de la siguiente manera: «El sujeto del conocimiento, el ser humano, es un individuo consciente, un yo; ¿qué es un yo? Es un ser consciente *de sí* mismo, No pueden darse en él más que estados subjetivos, estados de conciencia. ¿Cómo podría salir de sí mismo, trasladarse fuera de sí para conocer otra cosa que sí? El objeto, si existe, está fuera de su alcance. El pretendido conocimiento de los objetos, su existencia, no son más que una ilusión...».

La filosofía se ha comprometido a menudo en sutilezas metafísicas inútiles. Casi ha llegado a negar completamente la existencia del mundo exterior. ¿Acaso no ha dicho Berkeley, sobre los objetos, en una célebre fórmula: Their *esse* is *percipi*», su ser es ser percibido, lo que significa que no existen fuera de nosotros y de nuestros estados de conciencia? ¿Y no ha afirmado Kant que nuestro conocimiento no alcanza a las cosas mismas, puesto que conocemos lo que nosotros mismos hemos puesto en esas pequeñas cosas? (*d*).

Los metafísicos en cuestión han olvidado esta primera constatación del buen sentido y de la práctica: estamos en relación con un mundo, con objetos, con seres vivos y humanos. Esta relación forma parte de nuestro propio «ser»; nuestro «yo» no puede aislarse; no está encerrado en sí mismo, fuera del mundo y de la naturaleza, «imperio dentro de un Imperio», según la expresión, muy justa, de Spinoza.

Si yo miro a mi alrededor, y percibo a veinte metros un árbol, un roble de oscuro follaje y tronco rugoso, el metafísico de la escuela *idealista* que estamos criticando en este momento diría: «Sí, usted tiene una sensación de verde y una sensación de marrón oscuro. ¡Indudablemente! Pero, cuando usted pretende que percibe un roble a veinte metros, usted proyecta fuera de usted esos estados subjetivos. Podría ser que no hubiera nada fuera de usted, y que esta proyección sea absolutamente ilusoria... O, también, podría ocurrir que lo que hay fuera de usted no tenga ninguna relación con esas impresiones subjetivas, y desprovistas, por lo tanto, de objetividad, de relación con el objeto...».

Esta argumentación hace incomprensible no sólo el conocimiento y la ciencia, sino también la más simple sensación. Es necesario replicar: «El sentido común, es decir, la vida práctica, continúa creyendo —pese a los argumentos de usted— en los objetos y en cierto conocimiento humano de esos objetos. ¡Y lo mismo ocurre con la ciencia!... Yo continúo pretendiendo que ahí, a veinte metros delante de mí, hay un objeto llamado roble, del que sé que es un árbol de hojas caducas, salido de una bellota, etc., etc.» Traduzcamos a términos filosóficos este hecho, esta convicción; significa que el «dato inmediato de mi conciencia», como dice Bergson, no es —como afirma Bergson— una serie de estados subjetivos e internos, sino *una relación* de mi ser consciente con un organismo (mi cuerpo, mis ojos, etc.), por una parte, y por otra parte, simultáneamente, con otros seres distintos de mí, con un mundo...

Como ha dicho un filósofo contemporáneo, Husserl, cuya doctrina criticaremos, por otra parte:

«Toda conciencia es conciencia de algo». En este aspecto, Husserl daba una excelente réplica a esas doctrinas del conocimiento que convierten el conocimiento en imposible e inconcebible bajo el pretexto de analizarlo.

Esas doctrinas atribuían al conocimiento caracteres exactamente opuestos a los que nuestro breve análisis ha podido determinar.

a) Ninguno de esos metafísicos que no creen, o que sólo creen a medias, en el mundo exterior, deja por ello de comer, de beber, ni se deja aplastar bajo un coche. No se excluye, por otra parte, que su actitud no entrañe ciertas consecuencias prácticas en su manera de vivir: por ejemplo, cierta distracción, cierto desdén por la vida concreta, cierto desinterés de los problemas humanos, una falta de imaginación para representarse los sufrimientos y las aspiraciones de los seres. El caso es que entre su teoría y su práctica subsiste un hiato. Su teoría no puede pasar a la práctica, o sólo pasa a ella indirectamente, inconscientemente. La metafísica consiste siempre en una teoría separada de la práctica, sin unidad con la práctica, sin lazos conscientes y directos con ella. La metafísica encuentra su terreno predilecto fuera de la vida real, en las nubes, en un más allá del mundo físico (es el mismo sentido que aparece en la palabra «metafísica»), en un «trasmundo», como dice Nietzsche, que sirve indudablemente para menospreciar el mundo real y sus problemas vivos.

b) Esta pretendida verdad metafísica, que postula la separación de la práctica y de la teoría, de la vida y del pensamiento, es el resultado de una inspiración o de un raciocinio *individual.* Los sistemas metafísicos han sido siempre obra de un filósofo, el cual se figuraba siempre que aportaba la clave de todos los enigmas, de forma que, después de él, la historia del hombre y del pensamiento desembocaba en él y se terminaba con él. Sin una convicción de esta clase no hay «sistema», no hay «doctrina dogmática», no hay metafísica. Incluso cuando una metafísica —por la persuasión o por la propaganda— se extiende y tiene consecuencias sociales; incluso cuando toma algunos de sus elementos de la vida de una sociedad, de la cultura y las tradiciones de un pueblo, nunca es expresamente, conscientemente, un pensamiento social y no puede, sin negarse a sí misma, afirmar la naturaleza social del pensamiento. Por el contrario, la vida social forma parte de esa realidad práctica de la que el metafísico se separa; se abstrae para deducir su verdad de su esfuerzo y de su pensamiento *individual.*

c) Esta «verdad» metafísica se presenta siempre en bloque, dogmática y sistemáticamente, como una revelación que el metafísico se atribuye a sí mismo o que generosamente cede a la especie humana, bajo la forma de «ideas innatas» o de participación en un pensamiento sobrehumano, el de un Dios. En el fondo, esta «verdad» metafísica está siempre completamente hecha; existe de antemano, por ejemplo en ese Dios que lo sabe y lo ve todo. Si nuestro pensamiento humano cambia y se transforma, eso ocurre, no por su fuerza, sino por su debilidad; no por su poder, sino por su imperfección. Porque es incapaz de aprehender de un solo golpe la verdad absoluta que presiente y que lo atrae hacia sí, el pensamiento humano debe de avanzar a tientas. Su progreso (si es que el metafísico admite que ha habido progreso) no se considera como un síntoma favorable, sino como una mala señal. La metafísica se confiesa profundamente antihistórica; le repugna admitir esta idea tan sencilla, tan próxima a nuestra experiencia práctica: el hombre va de la ignorancia al conocimieno —conquista progresivamente, por una serie de victorias sobre la ignorancia, el saber.

3. *Metafísica e idealismo*

Estos metafísicos colocan, pues, al conocimiento como acabado (en una idea misteriosa, en un Dios), antes de que haya comenzado. Colocan al conocimiento antes del objeto cuyo conocimiento es, al espíritu antes de la naturaleza, al pensamiento absoluto (divino) antes del pensamiento humano y de la experiencia humana. Ellos trastruecan el orden real: ponen la carreta antes de los bueyes y toman al revés el análisis del conocimiento.

Necesariamente, al considerar el conocimiento como acabado y hecho de antemano, se condenan a tomar una pequeña parte del conocimiento, una parcela de la ciencia alcanzada en su tiempo, y a transportarla a lo absoluto. Así, Leibniz, que inventaba el cálculo diferencial, lo atribuía al Dios metafísico que él se imaginaba: «*Dum deus calculat, fit mundus*».

Hemos denominado, por definición, «metafísico» al pensamiento que separa lo que está ligado. Llamaremos por definición «idealistas» a estas doctrinas que llevan a lo absoluto una parte del saber adquirido, haciendo de él una idea o un pensamiento misteriosos, que, según ellos, existen antes de la naturaleza y del hombre real.

Estas definiciones se nos presentarán a continuación bajo nuevos aspectos. Demostraremos que están conformes con el uso habitual de estas palabras y, además, que son fecundas, que aclaran numerosas cuestiones filosóficas y que suprimen «problemas» falsos o mal planteados.

Resulta de ello que *todo idealismo es metafísica.* (Lo recíproco no es cierto: muchas metafísicas son idealistas pero existen otras doctrinas metafísicas no idealistas, es decir, ciertos materialismos.)

Se puede preguntar ahora: «¿Cómo explicar el hecho de que sea posible semejante doctrina, que separa de lo real y del saber real una parcela, para hipertrofiarla hasta no ser capaz de ver más que esta parcela, y llevarla a lo absoluto, cómo es posible semejante doctrina que divide y detiene la actividad del conocimiento humano?».

En otros términos, la metafísica pedía al conocimiento sus papeles de identidad y planteaba la pregunta: «¿Cómo es posible el conocimiento? ¿Cómo el sujeto encuentra el objeto? ¿Cómo son posibles la ciencia matemática y sus aplicaciones a lo real objetivo, la física, etc...?» Eran las mismas cuestiones planteadas por el metafísico Kant. En este momento, nosotros preguntamos, al contrario, en nombre del conocimiento considerado como hecho práctico, histórico y social: «¿Cómo fue posible la metafísica?».

En los tiempos primitivos, y aún actualmente entre las poblaciones que no han salido —por estancamiento o degeneración— de esta situación de lo «primitivo», reinan ciertas convicciones, de las que podría encontrarse entre nosotros más de una huella. Los primitivos interpretan a su manera —como ignorantes que son de su propia estructura física y de las leyes del mundo material que los rodea— ciertos fenómenos psíquicos o físicos muy simples: la imagen en el espejo, la sombra, el sueño, etc. Creen que los seres humanos —y sobre todo los muertos— que aparecen en el sueño, son almas separadas de sus cuerpos. El individuo que aparece en un sueño es considerado como responsable y merecedor de castigo por los actos, «irreales» sin embargo, que su aparición ha cometido en el sueño. E, igualmente, el que sueña se considera como responsable de los actos que ha cometido mientras soñaba.

La imagen del espejo es considerada como el «doble» real, vivo a su manera, del que se mira. La sombra pasa también por una parte del alma humana. En ciertos lugares se velan los espejos después de cada muerte porque el alma del muerto podría «regresar» en los espejos. Es bien conocido el célebre cuento de Chamisso, *Peter Schlemihl,* el hombre que había perdido su sombra, es decir, que había vendido su alma al diablo.

Parece que el individuo humano no toma conciencia de sí, primitivamente, más que a través de una especie de desdoblamiento material. Pero hay que observar que, posteriormente, el desdoblamiento se ahonda; la vida social se diferencia y se perfecciona; aparece la división del trabajo, y sobre todo la separación del trabajo material y del trabajo intelectual. Un intelectual especializado, matemático o filósofo, ignora casi todo sobre la vida práctica; y cuando obra prácticamente, en la vida cotidiana, se encuentra en otro plano, y por así decirlo, en otra región de su conciencia, que cuando piensa. Para él, el desdoblamiento en el interior de sí mismo se convierte en un hecho, y su pensamiento podrá olvidar a menudo las enseñanzas de su vida real, que por otra parte está frecuentemente mutilada. Pero el desdoblamiento material del primitivo, la teoría del doble y

de la sombra errante lejos del cuerpo, han venido a proporcionar símbolos, un lenguaje, una expresión poética, para este desdoblamiento real *interior* de la conciencia más diferenciada. Así es como Goethe, que no creía en el diablo personal, ha expresado los sufrimientos del intelectual moderno ante su vida *real* incompleta, mutilada, abandonada por el pensamiento abstracto, por medio de una antigua leyenda según la cual un alquimista vendió su alma al diablo para recuperar su juventud: Fausto.

Primitivamente, se creía que el alma, salida del cuerpo con el último aliento —*spiritus*—, sobrevivía, pero sólo durante algún tiempo, mientras los ritos funerarios y post-funerarios mantenían su «vida». Después se perdía en la sombra amorfa de todas las almas de los antepasados, ya que era imposible, pese a los ritos más minuciosos, conservar todas las almas pasadas. Poco a poco se fue atribuyendo a estas almas anticuadas un resto de existencia lejana, enteramente abstracta, impersonal e ineficaz, sin relación directa con los vivos, relación reservada a los difuntos recientes (salvo el caso excepcional de los héroes, de los santos, etc.). Entonces fue cuando se concibió la existencia «espiritual», que, por otra parte, no aparece en su comienzo, y sobre todo entre los griegos, como una recompensa o una consolación, sino como una triste fatalidad, un aburrimiento interminable. Pero, a continuación, esta terminología: «vida espiritual», «espíritu», etc., proporcionó un simbolismo para expresar la situación de las conciencias y de los pensamientos infinitamente lejanos en relación con la vida real, separados de lo real y de la acción.

La cuestión de las relaciones del ser y del pensamiento, de la naturaleza y del espíritu, del objeto y del sujeto del conocimiento, fue siempre la cuestión fundamental de cualquier filosofía. Se trata de saber cuál de las dos series de términos presentes fue la primordial: el ser o el pensamiento, la naturaleza o el espíritu, la materia o la conciencia.

Pero incluso esta cuestión, en tanto que «problema metafísico» del conocimiento, tiene sus raíces en las concepciones de los primitivos; en efecto, la relación que se busca es una relación «dada»; es un hecho, el hecho del conocimiento. La separación metafísica entre el sujeto y el objeto —que plantea el problema y lo hace insoluble al mismo tiempo— reproduce y agrava en las condiciones de la conciencia moderna la separación imaginaria, el desdoblamiento ficticio entre la parte lúcida de nuestro ser (el alma, el espíritu) y la parte «natural» (el cuerpo, el mundo).

Para eliminar ese problema insoluble basta con considerar como un hecho a la relación en cuestión, con tomarla tal y como se presenta: el sujeto y el objeto, el pensamiento y la naturaleza, son *diferentes,* pero están *ligados,* con un lazo que es una interacción incesante.

El famoso «problema» del conocimiento se reduce, así, a sus verdaderas proporciones. Se puede examinar los *instrumentos* del conocimiento para perfeccionarlos, y éste es, sobre todo, el papel de la lógica. Pero no es admisible poner en tela de juicio al propio conocimiento.

4. *Lógica y teoría del conocimiento*

El examen del «problema» del conocimiento es reemplazado por una *teoría del conocimiento,* tomando la palabra «teoría» en un sentido absolutamente próximo al de su acepción científica: el análisis y el encadenamiento de un conjunto de hechos. Esta teoría del conocimiento no puede ser más que una *historia del conocimiento,* que se subdivide en cierto número de capítulos, especialmente en:

a) Historia de las ciencias y de sus métodos particulares.

b) Historia de las formas, métodos e instrumentos generales del conocimiento; su puesta a punto en las condiciones actuales del saber humano.

c) Historia social de las ideas.

La lógica, sin ignorar los demás capítulos de la teoría del conocimiento, tratará más particularmente de la segunda cuestión (*e*).

5. *Teoría del conocimiento y materialismo*

No hay conocimiento sin un objeto que conocer; no hay ciencia de la naturaleza sin una naturaleza. O bien nuestro conocimiento no es más que una gran ilusión, un sueño perseguido imperturbablemente, una construcción facticia. O bien existe fuera de nosotros, ante nosotros —y, en consecuencia, antes de nosotros y sin nosotros— un *mundo exterior,* una *naturaleza* que conocen nuestras ciencias: física, química, biología, geología, etc.

El sabio es, necesariamente, en tanto que sabio —e incluso si, al mismo tiempo, «en tanto que» metafísico o teólogo, reniega de su convicción científica— un *materialista.* El materialismo de una forma general, considera a la naturaleza como el elemento primordial. Se opone así al idealismo, que admite el primado del espíritu con relación a la naturaleza, del pensamiento con relación al mundo. El pensamiento, la conciencia, el espíritu humano son realidades; pero el metafísico idealista los sitúa en lo absoluto, fuera de la naturaleza y del devenir, confiriéndoles un primado abstracto, puesto que los separa de todo el desarrollo biológico y social del hombre, que ha desembocado en esas realidades.

Se llama *idealistas* a esos filósofos que, no teniendo conciencia más que de su existencia y de las sensaciones que se suceden dentro de ellos mismos, no admiten otra cosa. Sistema extravagante... sistema que, para vergüenza del espíritu humano, es el más difícil de combatir, aunque sea el más absurdo de todos [1].

En efecto, Berkeley (citado ya antes), ha escrito:

> Entre las gentes prevalece de forma singular la opinión de que las casas, las montañas, los ríos, en una palabra, los objetos sensibles, tienen una existencia natural o real, diferente de la que tienen en el espíritu que los percibe.

Y, para él esta opinión es una contradicción:

> Pues ¿qué es lo que representan los objetos, a no ser objetos percibidos por nuestros sentidos? Ahora bien, ¿qué es lo que percibimos, sino nuestras ideas y nuestros sentimientos? ¿No resulta simplemente absurdo creer que pueden existir, sin ser percibidas, combinaciones de ideas y de sensaciones?

Y Filonús afirma tranquilamente:

> *That there is not such thing as what philosophers call material substance, I am seriously persuaded.* (Estoy seriamente persuadido de que no hay nada de eso que los filósofos llaman sustancia [2]).

[1] DIDEROT: *Oeuvres,* París, 1875, I, pág. 304.

[2] BERKELEY: Diálogo entre Hilas y Filonús, I, pág. 8 (ed. castellana, col. Austral, núm. 1.108, Espasa-Calpe, Madrid).

Los idealistas modernos más perspicaces han comprendido perfectamente la situación paradójica en la que se encuentra su doctrina.

> Es posible sostener que el sabio sólo es materialista en sus palabras, por una ilusión que en él es tan natural como la alucinación visual en el fumador de haschish. El sabio se ve, en sueños, al término de su obra; alcanza al universo tal y como éste es en sí. El sabio se absorbe entonces en el mundo; su estado es, literalmente, el del éxtasis. La crítica despierta al sabio [3].

Esta cita es particularmente significativa. El conocimiento científico, que el sabio tomaría por conocimiento de un mundo real, no es más que una alucinación, un sueño. El físico, con sus instrumentos matemáticos y físicos, ¡se encontraría en estado de éxtasis! El idealismo no encuentra argumentos (¡si es que puede llamárselos así!) más que invirtiendo, no sólo el proceso real del conocimiento, sino la situación del hombre que conoce. Atribuye al sabio el éxtasis metafísico. La paradoja, en la que el idealismo moderno está acorralado, puede dar una idea del alcance de su «crítica».

A pesar de esta «crítica», resulta claro que cuando un físico interpreta su propia ciencia en un sentido idealista, lo hace no como físico, sino en tanto que filósofo; y, en tanto que tal, se inspira en la metafísica clásica, muy anterior a Berkeley. El célebre físico Eddington no es metafísico a lo Berkeley cuando escribe:

> Yo creo que antes de concluir debo abordar esta cuestión: ¿existe realmente el mundo exterior descrito en la física?... La dificultad estriba en que las palabras *existencia* y *realidad* exigen una definición... Por mi parte, toda noción que tengo sobre el hecho de existir está sacada de mi propia existencia [4].

[3] LEON BRUNSCHWIG: *El idealismo contemporáneo,* 1905, pág. 8.

[4] EDDINGTON: *Les Nouveaux Sentiers de la science,* Hermann, París, 1936, pág. 32. (Ed. cast. «Nuevos Senderos de la Ciencia», Ed. Montaner y Simón, Barcelona.)

6. *Materialismo e idealismo*

Filosóficamente, la oposición entre materialismo e idealismo es absoluta, así como su incompatibilidad.

Forman dos corrientes fundamentales, en perpetua lucha, pues el uno tiene a la naturaleza por el factor primero, mientras que el otro hace exactamente lo contrario.

Al admitir el problema filosófico, todos los filósofos pueden ser colocados en uno u otro de estos dos grandes campos, a propósito de esta cuestión suprema de toda filosofía.

Pocos metafísicos tienen la valentía filosófica de Berkeley. La mayoría se han contentado con fórmulas equívocas, de compromiso; han presentido la necesidad científica del materialismo, sin querer adentrarse por este camino, a causa del carácter pretendidamente escandaloso del materialismo, pero retrocediendo, por otra parte, ante las consecuencias extremas del idealismo. Así, Leibniz ha emitido una fórmula bien conocida.

> Nada hay en el entendimiento que no venga de los sentidos..., a no ser el entendimiento mismo, *nisi ipse intellectus* [5].

Leibniz recoge con una mano lo que da con la otra. ¡Todo viene de los sentidos, del mundo de la experiencia y, sin embargo, nada viene de ello!

Kant admite que los conocimientos vienen, de hecho, de la experiencia (ver, en particular, *Crítica de la razón pura,* ed. Tremesaygues, p. 34) (ed. cast. Ed. Losada, Buenos Aires, 1951). Pero, según él, las sensaciones, los fenómenos, son completamente transformados por el sujeto que conoce; nuestro espíritu, incapaz de salir de sí mismo, sólo encuentra en las cosas lo que él ha puesto: su huella, la «forma» conferida al contenido o materia sensible —completamente «informe» en sí mismo— del conocimiento. ¿De dónde viene esta «forma»? De una actividad absolutamente interior, y de origen misterioso (metafísico), de nuestro espíritu. Kant añade a su «realismo empírico» un «idealismo transcendental». En seguida revoca la concesión

[5] *Nuevos Ensayos,* II, 1, secc. 2. (Ed. cast. «Nuevo tratado sobre el entendimiento humano», Ed. Aguilar, S. A. Madrid.)

hecha al «realismo», a la existencia del mundo exterior, para refugiarse en un idealismo más sutil.

En estas doctrinas, el conflicto latente entre el materialismo y el idealismo se resuelve en provecho del idealismo.

Según Kant, las verdades científicas que conciernen a los fenómenos sólo tienen un alcance restringido, el del conocimiento humano. Existe un terreno de verdades absolutas, eternas «nouménicas», prohibido a nuestro conocimiento y que sólo podemos alcanzar indirectamente por la creencia. Estas verdades «nouménicas» constituyen un universo ideal, espiritual, infinitamente más real que el mundo material, aunque inaccesible a nuestra limitada condición; ellas explicarían —si nuestro pensamiento fuera capaz de alcanzarlas— el mundo sensible.

Igualmente, Leibniz parece admitir el papel de los sentidos y de la experiencia; pero afirma que el entendimiento forma parte de nuestra conciencia, y que esta conciencia «de sí» es una «mónada» que no tiene «ni puertas ni ventanas», y en la cual no se entra «como en un molino» (*Monadología*). Por lo tanto, nuestro entendimiento y nuestra conciencia no son los reflejos de una naturaleza y de un mundo exterior. ¿De dónde vienen?

«Sólo Dios es el objeto inmediato que nos inspira nuestras sensaciones y nuestras ideas», responde Leibniz en los *Nuevos Ensayos.*

Se puede clasificar, pues, sin temor a equivocarse, a estas doctrinas —que pueden aparecer en un primer momento como bastante confusas— en el campo de los idealismos.

Pero las filosofías pueden ser examinadas desde otros ángulos distintos al del «problema» doctrinal: idealismo o materialismo. Desde el punto de vista de la *historia de las ideas,* las doctrinas idealistas y materialistas no han permanecido frente a frente; han penetrado recíprocamente la una en la otra; han actuado las unas sobre las otras en una interacción perpetua, criticándose unas a otras y esforzándose por completarse; y unas han tenido razón en su crítica de las otras, y recíprocamente.

En particular, la historia de los medios del conocimiento (formas, instrumentos, métodos) debe de atribuir un gran papel a las doctrinas idealistas.

Cuando se trata del alcance y del valor de nuestros medios de conocer hay que distinguir a los idealistas *objetivos,* que admiten un cierto valor de nuestros instrumentos de conocimiento, y a los idealistas *subjetivos,* según los cuales todo nuestro

conocimiento no es más que una construcción facticia. En el caso límite, el idealismo subjetivo, el de Berkeley, desembocaría en el «solipsismo», doctrina según la cual el pensador existiría él solo, y nada más; esta paradoja, que nadie ha sostenido seriamente, no deja de ser por ello la conclusión lógica de esta metafísica subjetiva, según la cual la conciencia es una «mónada» consciente solamente «de sí». Y, sin embargo, el inventor de la «mónada», Leibniz, cuando descubrió el cálculo diferencial y supo aplicarlo a problemas reales (¡antes de atribuirlo a Dios!) razonó como un idealista objetivo.

Más netamente aún, Hegel admite que en el origen del mundo se encuentra una existencia misteriosa, completamente espiritual, «la Idea». El mundo real resulta ser, para Hegel, la encarnación de una idea eterna, que el espíritu humano descubre y encuentra poco a poco, y de la que toma una conciencia *verdadera,* en consecuencia. Los métodos humanos de conocimiento tienen, pues, para Hegel un alcance objetivo. *Su idealismo es un idealismo objetivo.*

La oposición entre el materialismo y el idealismo deja de ser absoluta cuando se trata de *esta cuestión precisa*: «¿Cuál es el alcance exacto de nuestros medios de conocimiento? ¿Cuál es la relación entre nuestras ideas sobre el mundo y ese mismo mundo? ¿Puede nuestro pensamiento conocer el mundo? ¿Podemos nosotros, en nuestras ideas y concepciones del mundo, hacernos una imagen de la realidad?» Esta cuestión forma parte de la teoría del conocimiento, y se plantea —a propósito de los métodos empleados en el curso de las diferentes etapas de desarrollo del pensamiento humano— en la historia del conocimiento. En este punto determinado existe acuerdo entre los *idealistas objetivos* y los *materialistas.*

7. *Importancia del idealismo objetivo*

¡Ya es bastante decir que no puede tratarse, en la teoría y la historia del conocimiento, de rechazar en bloque todos los sistemas idealistas, porque es clasificar a las filosofías en dos categorías —idealismo y materialismo— y se afirma que el materialismo es el único que responde a las exigencias del pensamiento científico!

De hecho, y por el contrario, los «sistemas» idealistas han sido a menudo más ricos, más complejos y han estado más cargados de contenido vivo que las doctrinas materialistas. Los instrumentos más penetrantes del conocimiento han sido forjados por idealistas, en el seno de doctrinas idealistas (*f*).

Precisamente, varios grandes pensadores han interpretado en un sentido idealista su propia contribución a la ciencia de la naturaleza, por razones externas a su pensamiento, inadvertidas para ellos: razones *sociales.*

Tomemos un ejemplo concreto. *Descartes* perfeccionó el álgebra e inventó la geometría analítica; descubrió la ley de la refracción, los reflejos fisiológicos y una parte del mecanismo de la circulación sanguínea. En tanto que fisiólogo y físico, él cree en la existencia objetiva de la «res extensa» del espacio geométrico hacia el que llevaban los nuevos instrumentos matemáticos inventados por él. Simultáneamente, es el metafísico idealista que definió a la existencia por el puro pensamiento y la pura conciencia de sí: «*cogito ergo sum*». Por motivos que dependían de todas las creencias y de todos los prejuicios y limitaciones de su época, concibe su propio pensamiento y su propia existencia imperfectos como una especie de participación en un Dios perfecto, infinito, absoluto. (Ver *Discours de la méthode,* 4.ª parte, 5.ª *Meditación,* etc.) Su sistema metafísico llegó, pues, a conclusiones idealistas; él yuxtapone su idealismo metafísico y su materialismo científico en un «dualismo» discutible: el cuerpo y el pensamiento, la naturaleza y el espíritu existen cada uno por su parte, cada uno con sus leyes propias.

Entre sus adversarios filosóficos, Descartes encontró a un materialista convencido: Gassendi. La controversia entre ambos es aún hoy instructiva; las críticas de Gassendi contra Descartes son perspicaces, llenas de buen sentido, perfectamente fundadas. Gassendi tine razón contra Descartes. Y, sin embargo, la contribución de Descartes a la ciencia es muy superior a la de Gassendi, y la riqueza de su pensamiento —a pesar de sus contradicciones, o mejor dicho *a causa de ellas*— mucho mayor.

Precisamente por eso la historia del conocimiento no puede limitarse a las discusiones abstractas de los sistemas, a sus críticas recíprocas. Debe buscar, fuera de la historia de la filosofía tomada aisladamente, las bases, los fundamentos, los materiales de esos sistemas. Debe ser una *historia social de las ideas.*

La contribución del idealista «absoluto» Hegel al perfeccionamiento de nuestros instrumentos de conocimiento, y en particular a la elaboración de la lógica, fue, como veremos, de suma importancia.

8. *El materialismo moderno*

Es importante resolver la cuestión en el plano filosófico, mucho más aún puesto que la historia del conocimiento debe ser matizada y dar su parte a todas las variedades, a todos los esfuerzos del idealismo.

El *«realismo ingenuo»* —como se dice a menudo con desprecio— *del hombre normal* no debe ser derribado o invertido por una doctrina paradójica, que ve precisamente en dicha inversión de la vida y del orden reales la condición de toda «profundidad».

Ese hombre normal, que no ha pasado por una casa de locos o por una escuela de filósofos idealistas, admite la existencia de la naturaleza, del mundo, de las cosas, independientemente de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro yo y del hombre en general. La *práctica* crea en nosotros la convicción de que existen a nuestro alrededor objetos y otros seres humanos, y no simples agrupaciones de nuestras sensaciones. El materialismo pone expresamente en la base de su teoría del conocimiento esta convicción ingenua, práctica, de todos los seres humanos... ¡incluidos los filósofos idealistas!

El idealismo metafísico es incompatible con las afirmaciones de las ciencias naturales, por ejemplo de la geología. Feuerbach, hace más de un siglo, abandonó el idealismo porque:

> Las ciencias de la naturaleza, por lo menos en su estado actual, nos conducen fatalmente a una época en la que las condiciones necesarias para la existencia humana faltaban aún, en la que la naturaleza y la tierra no eran aún un objeto de observación para el ojo y la conciencia humana, en la que la naturaleza era, por consiguiente, un ser ajeno a lo humano (g).

La materia orgánica, viva —y el organismo humano— son producto de una larga *evolución* (*h*).

La concepción materialista del universo ha hecho, desde hace siglo y medio, progresos que la imponen al examen e in-

cluso a la convicción. La teoría de la evolución —percibida por Lucrecio, por Diderot y Buffon, formulada por Lamarck, hecha científica por Darwin, profundizada después por el descubrimiento de las mutaciones bruscas de los cromosomas y de los genes— ha venido a apoyar un presentimiento muy antiguo: la especie humana sale de la naturaleza. Los seres orgánicos no constituyen una colección de tipos fijos (tesis fijista, de origen teológico y metafísico). Esos seres se transforman, ya sea a causa de la acción del medio externo (Lamarck), ya sea en la lucha por la vida a causa de la *selección* en el curso de esta lucha (Darwin), ya sea, por último, bajo la influencia de ciertas modificaciones en su sustancia germinal (teoría genética). El resultado de sus transformaciones son especies nuevas, que denominamos más «diferenciadas» o «superiores» porque están adaptadas al medio (lamarckismo), o a la lucha y a la acción sobre ese medio (darwinismo), y cada vez son más móviles, más activas, más conscientes.

No nos extraña ver crecer y aumentar en fuerza y en conciencia a un niño; es un hecho natural; el pensamiento, la conciencia clara, la razón —perfeccionada por la vida social— aparecen en él desde que su organismo y su cerebro están bastante desarrollados. De la misma manera, el crecimiento de toda la especie humana puede y debe ser considerado como un proceso *natural,* con dos aspectos: uno biológico y otro social.

Un organismo no es un todo misterioso, sino un conjunto de *células* cuyo nacimiento, propiedades e interacciones puede estudiar la biología. En la naturaleza inorgánica aparecen fuerzas que no son fluidos misteriosos (como el «flogístico» o «calórico» de los primeros químicos), sino manifestaciones de la energía, de las diferentes formas del movimiento universal, que se transforman la una en la otra siguiendo ciertas relaciones cuantitativas.

Gracias a estos descubrimientos:

> ... somos capaces de mostrar, en sus líneas maestras, no sólo las relaciones existentes entre los fenómenos de la naturaleza en los diferentes terrenos, sino también las relaciones entre estos terrenos, y de presentar así un cuadro general de las relaciones de la naturaleza en una forma casi sistemática, por medio de hechos proporcionados por las ciencias naturales experimentales. Esta era antaño la tarea de lo que se llamaba filosofía de la natu-

raleza... Y ésta no podía hacerlo más que reemplazando las relaciones reales, todavía desconocidas, por relaciones puramente ficticias y fantásticas, completando los hechos que faltaban con ideas, colmando las lagunas... por medio de la simple imaginación... Así, ha tenido muchas ideas geniales, pero también ha dicho bastantes tonterías [6].

Este cuadro de la naturaleza que reemplaza a las viejas tentativas metafísicas sólo puede ser materialista.

Pero, se dirá, ¡hay que empezar por probar la falsedad del idealismo! ¡Demuestre usted su materialismo!

Lógicamente, es imposible «probar una falsedad». Jamás se demostrará que el idealismo es un error. Siempre le será posible a un idealista —por razones «íntimas», que son en realidad razones sociales y simples prejuicios, pues, según una frase admirable de Hegel, lo más interno es a menudo también lo más externo— afirmar que tiene razón, que su conciencia le habla y le dicta la verdad; incluso será siempre posible que un ser consciente afirme que existe sólo él en el mundo (solipsismo) y que los otros seres no son sino un mal sueño.

Jamás se ha demostrado que Júpiter y Venus no existen. E, incluso, continúan existiendo «estéticamente», en la lengua simbólica y afectiva de la poesía, del teatro, de la pintura y de la escultura. ¡Y, sin embargo, la existencia real de los dioses se ha convertido en impensable!

Hay objetos que servían para los ritos más secretos de las antiguas religiones, como la pelota y el círculo mágico (aro), y que persisten entre nosotros como juegos infantiles. Las muñecas sirvieron en principio para las prácticas «terroríficas» del maleficio: se pinchaba el corazón de una muñeca modelada a imagen de un hombre para matarlo mágicamente. El «juego de la oca», bien conocido, tiene un origen metafísico oriental y describe las tribulaciones del alma en el camino de la vida, obligada a atravesar toda clase de pruebas, e incluso a morir para recomenzar su vida (metempsícosis, eterno retorno y renacimiento) antes de llegar al apaciguamiento final en el seno del nirvana, la nada divina. También las cartas fueron (y siguen siendo en manos de los cartománticos) objetos sagrados. Nada

[6] ENGELS: *Ludwig Feuerbach*, pág. 36, Ed. Soc., 1946. (Ed. cast.: Equipo Editorial, 1968, y Ricardo Aguilera ed., Madrid, 1968.)

desaparece en el espíritu humano, sino que todo se transforma y toma un nuevo sentido. Llegará un día en el que el idealismo metafísico, devenido impensable, cesará de ser tomado en serio, de torturar las conciencias, y entrará en bromas, en cuentos literarios, en juegos de ingenio; y ya no tendrá ese sentido. El «espíritu» no será ya nada más que «ingenio».

De momento:

> La admisión del mundo exterior, la existencia de objetos fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, es el postulado fundamental del materialismo [7].

Es decir, que el materialismo parte de un «postulado». Sólo se prueba por su coherencia interna y por su contenido, por sus consecuencias prácticas, por su acuerdo con la práctica y con los resultados de las ciencias, lo cual basta ampliamente como conjunto de pruebas. No se demuestra formalmente, como un teorema. ¿A partir de que hipótesis podría demostrarse? Por otra parte:

> La discusión sobre la realidad o la irrealidad del pensamiento, aislada de la práctica, es puramente escolástica [8].

9. *Materialismo metafísico y materialismo moderno*

Pero, podrá objetarse, el propio materialismo es una metafísica, no del espíritu y de la idea pero sí de la materia.

Admite una realidad absoluta; acepta lo impensable, lo incognoscible, una «cosa en sí»: la materia situada fuera de la conciencia y de la experiencia, e incluso del conocimiento. Igual que los metafísicos y los místicos, los materialistas saltan a lo desconocido, admitiendo que hay algo en la otra orilla, más allá de los límites de lo conocido. Al reconocer nuestras sensaciones como la única fuente de nuestros conocimientos, no se limitan a las sensaciones efectivamente experimentadas, a los «fenómenos»; admiten la «cosa en sí» (expresión kan-

[7] LENIN: *Materialismo y empiriocriticismo*, E. S. I., 1928, pág. 59; E. S., 1946, pág. 59. (Edics. castellanas: Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, y Editora Política, Cuba, 1963.)
[8] KARL MARX: *Tesis sobre Feuerbach*, en ENGELS, *Ludwig Feuerbach*, pág. 51. Ed. Soc., 1946, y edcs. castellanas citadas.

tiana que designa a la realidad absoluta), duplicando así el mundo de los fenómenos con un mundo absolutamente real y verdadero (*i*).

Esta crítica se refiere a un materialismo que hoy está sobrepasado: el atomismo, el mecanicismo.

El atomismo de Epicuro y Lucrecio considera ciertas propiedades simples de los objetos materiales —la dureza, la elasticidad— y las lleva a lo absoluto definiendo por medio de ellas una materia eterna. Según ellos, el mundo se forma por la aglomeración inestable de pequeños cuerpos, los átomos, que son los elementos últimos, irreductibles, simples, del universo material.

Cuando el materialismo afirma con Karl Vogt que «el pensamiento está con respecto al cerebro en la misma relación que está la bilis con respecto al hígado...», o bien, con ciertas escuelas de psicología, que la conciencia es un «epifenómeno» sin eficacia, y que nosotros somos «autómatas conscientes» (Huxley), ese materialismo niega una parte de la realidad: la conciencia y su historia biológica y social; *lleva a lo absoluto un hecho fisiológico*: la secreción, el reflejo.

El materialismo metafísico se adentra en contradicciones. Para explicar cómo los átomos inertes pueden entrar en movimiento y engancharse unos con otros, los atomistas de la antigüedad se vieron obligados a complicar la hipótesis atribuyendo a los átomos formas variadas, y prestándoles una fuerza misteriosa que pudiera desviarlos de los trayectos verticales y paralelos por los que los arrastraría la gravedad (teoría del «clinamen»).

La escuela del materialismo «epifenomenista» acaba por afirmar que, sin la conciencia, los seres humanos —por sus solos reflejos y comportamientos automáticos— continuarían realizando las mismas acciones; y que, incluso sin conciencia, automáticamente, Descartes habría escrito: «Pienso, luego existo» [9].

A estas groseras sutilezas responden las sutilezas igualmente groseras del idealismo. Bergson pretende probar (comienzo de *Materia y Memoria*) que el mundo no es más que un conjunto de «imágenes» y que el propio cerebro no es más que una «imagen) —aunque, eso sí, «privilegiada—. Sostener que el

[9] I. GODFERNAUX: *Revue philosophique*, 1904.

cerebro es la condición del pensamiento sería, dice Bergson [10], sostener que «la parte es el todo».

Como si, cuando un traumatismo afecta gravemente o destruye el cerebro de un hombre, ¡fuera solamente una pequeña parte de sus «imágenes» lo que desaparece!

El idealismo contemporáneo, y sobre todo Bergson, se obstina en replicar al materialismo que:

> ... no tenemos la inmediata seguridad más que de la idea, ya sea la idea del pensamiento o la idea de las cosas corporales. Pero... la idea de las cosas corporales no puede, por sí misma, llegar a un objeto que, si existe, está más allá, y cuya existencia es, por consiguiente, un problema [11].

Esta metafísica idealista corresponde a una afirmación —y a una «experiencia— del carácter subjetivo de la conciencia, concebida como un «yo» encerrado en sí mismo; ahora bien, hemos mostrado que ese «yo» no es otra cosa que el «yo» del intelectual separado de la vida práctica, efectivamente encerrado en sí mismo. El idealismo lleva a lo absoluto una pequeña experiencia humana bastante sospechosa, la conciencia puramente subjetiva.

El materialismo vulgar responde negando el «yo», la conciencia, la actividad humana; llevando a lo absoluto constataciones de detalles (reflejos, por ejemplo), sale de ese círculo vicioso de la conciencia, pero para renunciar a la conciencia que, según él, sigue siendo un círculo vicioso.

Por estas razones, ese materialismo permanece brutalmente «mecanicista»; a los procesos de la naturaleza química y orgánica sólo les aplica métodos de exploración y de explicación puramente mecánicos. No considera, pues, más que las propiedades más elementales —y, *en cierto sentido,* las más abstractas— de la naturaleza material. Descuida la innumerable variedad de las formas de la energía y del poder creador en la naturaleza; y, además, deja a un lado todos los procesos históricos, la historia humana e incluso la historia de la naturaleza en lo que tiene de complejo y evolutivo. Por eso, el idealismo ha conservado hasta época muy reciente una especie de monopolio de hecho en lo que concierne a la teoría del pensamiento y del

[10] *Energía espiritual,* a propósito del «Paralelismo psicofísico», páginas 202 a 223. (Ed. cast., en el volumen de «Obras escogidas» de Ed. Aguilar, México, 1959.)

[11] DELBOS: *La philosophie française*, pág. 35.

conocimiento de la sociedad; sólo él abordaba —a su manera— sus problemas, descuidados o superficialmente tratados por el materialismo mecanicista.

El pensamiento oscilaba sin fin entre estas dos variedades de la metafísica, el idealismo y el mecanicismo, desanimado por sus paradojas y sus contradicciones, yendo de un suicidio por la negación mecanicista de sí hasta otro suicidio por la negación idealista del mundo, sin razones para fijarse, unas veces seducido por el encanto idealista y otras atraido por el realismo materialista.

El materialismo moderno supera resueltamente esas controversias estériles, porque las define como una oposición en *el interior de la metafísica* y porque él supera resueltamente los «problemas» metafísicos.

La única propiedad asignable, *filosóficamente* (en la teoría del conocimiento), a la «materia», y cuya admisión define al materialismo moderno, es la de existir fuera de nuestra conciencia, sin nosotros, antes de nosotros, sea cual sea esa existencia.

Un «sistema» cerrado de la naturaleza, que pretendiera abarcarlo todo y definirlo todo —y sobre todo a la «materia»— es incompatible con esta ley: el conocimiento humano progresa desde la ignorancia hasta la ciencia. Dicho sistema, que pretendiese encerrar el saber, detendría el trabajo de la ciencia. Ahora bien, la ciencia de la naturaleza, y sólo ella, descubre poco a poco lo que es esta existencia «material», esta realidad objetiva, y la descubre *progresivamente,* pues ciertos descubrimientos inauguran períodos nuevos del saber y nos obligan a revisar todas nuestras ideas recibidas. ¡Sean cuales sean las transformaciones de la ciencia de la naturaleza, lo que sigue en pie es que conoce a una naturaleza!

Cada época debe esforzarse por organizar, por sistematizar en una «síntesis», el conjunto de los conocimientos sobre la naturaleza. Pero ninguna de estas síntesis puede pretender ser definitiva.

En particular, este materialismo moderno constata la existencia real, efectiva, eficaz, de la conciencia y del pensamiento. Sólo que niega que esta realidad pueda definirse aisladamente y separarse de la historia humana (social), del organismo humano y de la naturaleza. El espíritu, si se quiere emplear ese término, es distinto de la naturaleza, pero está ligado con ella. Y ese es un hecho.

Los productos de la fantasía son aún los de la naturaleza, pues el poder de la imaginación, como las otras fuerzas del hombre, es también... una fuerza de la naturaleza. Pero el hombre es, sin embargo, un ser diferente del sol, de la luna, de las estrellas, de las piedras, de los animales y de las plantas, diferente, en una palabra, de todo lo que existe y a lo que él aplica el término genérico de *naturaleza.* Las imágenes que el hombre se hace del sol, de la luna, etc., son, pues, productos de la naturaleza, pero que difieren de lo que ellos representan [12].

Y Feuerbach precisa:

Mi nervio gustativo es, como la sal, un producto de la naturaleza; de ello no se deduce que el gusto de la sal sea una propiedad de la sal... El hombre es un producto de la naturaleza... pero la naturaleza en la cabeza y el corazón del hombre difiere de la naturaleza fuera de su cabeza y de su corazón.

En otros términos, no hay «identidad» entre las sensaciones y representaciones humanas, y los seres de la naturaleza que ellas representan, sino una *correspondencia* de hecho, que la ciencia debe experimentar, profundizar, criticar. Cuando Eddington escribe que «ninguna de las imágenes que constituyen nuestra percepción sensorial es aplicable al mundo físico» y que, por consiguiente, la experiencia es un «código cifrado» [13], cuya cifra, en su opinión, es idealista, concluye en el idealismo a partir de una perspectiva sumaria del materialismo, a partir de una concepción vulgar y limitada del materialismo. El materialista coherente no afirma que los objetos son tales como nosotros los percibimos, y que nuestras representaciones inmediatas, banales, coinciden con lo real, sino que piensa que se corresponden con ello siguiendo una ley, que se propone a nuestra investigación.

Intentando basar un matiz sutil del idealismo, Brunschwicg ha escrito: :

Yo creo tocar y ver lo que me rodea; en realidad, la casa que yo digo que está delante de mí no se me presen-

12 FEUERBACH: *Oeuvres,* VII, pág. 516.
13 *Op. cit.,* pág. 21.

ta de una forma diferente de como lo hace, en ese mismo instante, el lago que yo recuerdo haber atravesado el año anterior; yo no capto directamene el mundo... porque no puedo salir de mí mismo sin dejar de ser yo; el mundo que conozco está en mí [14].

Y, más adelante:

> Si pudiéramos suponer que... bruscamente nuestros sentidos se abren para recibirlo, ese mundo se nos aparecería como un caos [15].

El mundo, para Brunschwicg, es, en efecto, infinitamente múltiple, cambiante, contradictorio; y el «espíritu» es lo que, por análisis y síntesis, organiza ese caos y crea «en nuestro espíritu y por nuestro espíritu» (pág. 59), un orden, objetos y un todo.

A lo cual responderemos, en primer lugar, que ese trabajo de organización es, ante todo, un trabajo *práctico.* El mundo humano organizado, el de la percepción, el de los objetos determinados, es el *producto del trabajo* y no el producto del «espíritu».

Vayamos más lejos. Concedamos su parte al idealismo. Aceptémoslo por entero. Sí, es preciso conceder a Berkeley que es contradictorio atribuir existencia objetiva a nuestras sensaciones, al gusto de la sal y al color azul. Sí, es preciso conceder a Kant y a Brunschwicg que el mundo «dado», los fenómenos, son un polvo múltiple, cambiante, *contradictorio* de sensaciones. Pero partiendo de este presupuesto hay que sacar la conclusión exactamente inversa. Es necesario invertir el razonamiento idealista porque él invierte el proceso real del conocimiento. Desde que yo miro una estrella, yo sé que *no es* un puntito brillante perdido a algunos cientos de metros en el azul oscuro del cielo. Y, ciertamente, han sido precisos siglos de investigaciones para descubrir que las estrellas son mundos, inmensas esferas ardientes en movimiento, rodeadas quizá de planetas como nuestro sol, y que nacen, viven y mueren. Las estrellas han sido comparadas o identificadas con clavos de oro en una esfera de cristal, con seres angélicos o di-

[14] *Introducción a la vida del espíritu,* pág. 5.
[15] *Idem,* pág. 50.

vinos —pero siempre con *otra cosa* que con un punto minúsculo que brilla en el vacío—. Yo sé que la sal no es el gusto de la sal, que es *otra cosa,* otras cien cosas, y que, sin embargo, *primeramente* es eso *para mí La sensación es una contradicción incesante:* es y no es. Mi ojo hace que vea roto el palo metido en el agua; y mi mano, que lo sigue, me prueba que no está roto. Sensorialmente, la moneda que yo miro no es jamás redonda, sino una elipse siempre variable, o un rectángulo. Un objeto cualquiera es el mismo, y sin embargo jamás es el mismo: pequeño o grande, según se aleje o se acerque, y rico en diversos aspectos. La cosa oculta, sensorialmente, desaparece y deja de existir; su reaparición es una resurrección, y el niño, en sus juegos «escondite», etc., encuentra algo de la sorpresa y de los ritos mágicos del primitivo ante la resurrección del sol. Desde la antigüedad, el escepticismo se basaba sobre esas contradicciones; por ejemplo, sobre la «ilusión» del palo roto, y criticaba a nuestros sentidos como incapaces de alcanzar la verdad. La ciencia ha sacado conclusiones muy diferentes de esta «ilusión»: la ley de refracción. ¡Ha resuelto la contradicción entre el ojo y el tacto! La acción práctica y el conocimiento superan y resuelven las contradicciones sensoriales, penetrando más a fondo, por su medio, en los objetos, superándolos. No hay que deducir de estas contradicciones que el mundo no existe, o que no es sino una creación de nuestro espíritu, sino, al contrario, que la práctica y el conocimiento son necesarios para penetrar en las profundidades reales de la naturaleza —¡porque nosotros vamos desde la ignorancia hasta la ciencia!

> Por lo demás, el ser, en sí mismo, es un problema a partir del límite de nuestro horizonte [16].

Y se puede decir que la materia, como categoría filosófica (no en el uso corriente y banal de esta palabra), designa simplemente a la realidad objetiva dada. Bajo este enfoque, la noción no puede convertirse en caduca. La palabra «naturaleza» designa la misma realidad, pero esa palabra ha sido empleada metafísicamente, en un sentido a veces ambiguo (Spinoza: «*Deus sive natura*», la naturaleza, es decir Dios). Por eso son

[16] ENGELS, *Anti Dühring,* t. I, pág. 47. Ed. Costes, 1931. (Ed. castellana, Editorial Ciencia Nueva, 1968, pág. 52.)

preferibles las palabras «materia» y «materialismo», pese a su sentido mecanicista caduco hoy en día, a condición de tomarlas en un sentido renovado.

El materialismo moderno restituye, así, al pensamiento materialista la variedad, la riqueza, la poesía que había perdido desde la antigüedad (desde Lucrecio, en quien ya la poesía se encontraba difícilmente unida a un mecanicismo atomista ya frío y agostado). El materialismo moderno nos devuelve la naturaleza, o mejor dicho nos la da, en su inmensidad, su poder destructivo y creador, su fecundidad en formas y en seres, y ello no como una existencia mística y sagrada a la que habría que adorar humildemente (panteísmo), sino como una realidad que es nuestra riqueza humana, que nosotros poseemos (en tanto que especie humana salida de su seno) por el poder del trabajo y del conocimiento.

Resumamos este primer esbozo de una teoría del conocimiento:

a) El conocimiento supone: un «objeto» real exterior, la naturaleza o materia, penetrada progresivamente —en el curso de la historia de la práctica, de la ciencia y de la filosofía— por el «sujeto» humano activo, cuyas representaciones, imágenes e ideas corresponden al objeto de forma cada vez más exacta.

b) El ser humano es un «sujeto-objeto»; piensa, es «sujeto», pero su conciencia no se separa de una existencia *objetiva,* su organismo, su actividad vital y práctica. El actúa y, como tal, es objeto para otros sujetos actuantes.

c) El sujeto y el objeto, el pensamiento y la materia, el espíritu y la naturaleza, son a la vez distintos y están ligados en interacción, en lucha incesante en su propia unidad.

d) Para el *materialismo moderno,* el idealismo se define y se critica por su *unilateralidad.* Pero los materialistas no deben dejar que se simplifiquen las verdades primeras del materialismo, no dejarlas caer al nivel del materialismo vulgar, olvidando los apreciables resultados obtenidos por los idealistas en la historia del conocimiento y especialmente en lógica. Al contrario, el materialismo debe de dar todo su sentido y todo su valor a los instrumentos del conocimiento forjados por los grandes idealistas.

10. *Materialismo y positivismo*

Algunos filósofos han planteado de una manera a la vez histórica y social el «problema» del conocimiento, aunque rechazando la metafísica. Sobre todo Augusto Comte.

Este formuló, en su *Cours de philosophie positive,* la célebre ley conocida por ley de los «tres estados». El espíritu humano, según Comte, ha atravesado primero una etapa *teológica,* en la cual atribuye los fenómenos a causas sobrenaturales, es decir, a la acción de poderes arbitrarios análogos a la personalidad humana (espíritus más o menos caprichosos y conscientes, favorables o crueles). Después, habría venido el período *metafísico,* que explica los hechos de la naturaleza por abstracciones, por cualidades ocultas, como la «piedridad» de la piedra, la «virtud dormitiva» del opio, el horror de la naturaleza ante el vacío, la cualidad «gravífica» de los cuerpos pesados, etc.

Por último, en la *edad positiva o científica,* a la que hemos llegado, el espíritu renuncia a conocer las causas, estudia el «cómo» y no el «porqué» de los fenómenos, y se contenta con descubrir las relaciones constantes y regulares entre estos fenómenos, sus *leyes.*

Posteriormente tendremos ocasión de criticar al positivismo bajo otros aspectos, a ese positivismo que se presenta como una filosofía completa de la ciencia. De momento, nos limitaremos a formular algunas observaciones:

a) La ley de los tres estados pretende pasar por una ley del espíritu, por una especie de fatalidad que su autor no explica (sería contrario al «espíritu» de su sistema el buscar un por qué, una explicación). No la enlaza de una manera satisfactoria con la actividad humana, con las relaciones más simples y más fundamentales del hombre con la naturaleza. Esta «ley» se queda en el aire: es una «ley» metafísica e idealista.

Si ha habido modificación en la manera humana de considerar a la naturaleza, ha sido una modificación adquirida; se ha justificado con sus resultados prácticos; se ha fundado sobre la ciencia y sobre el poder efectivo del hombre sobre la naturaleza.

En efecto, el primitivo, débil ante esta naturaleza, ha inventado —como dice Comte— explicaciones caprichosos —e

imaginativas— de los fenómenos; esas explicaciones han desaparecido porque la naturaleza ya no nos parece, o nos parece menos, aplastante y hostil.

b) Cuanto más se estudia el «pensamiento primitivo», más se comprueba que encierra ciertos gérmenes de un pensamiento racional; e incluso, en cierto sentido, contiene elementos superiores a los del pensamiento de las épocas siguientes. Los sociólogos y etnógrafos, después de Comte y en parte inspirados por él, afirman que todos los primitivos tienen la impresión de un poder oscuro, omnipresente, al que consideran religiosamente (el «mana»). Sin entrar en el examen detallado de la cuestión, hagamos notar que esta imagen envuelve un sentimiento directo y profundo de la naturaleza, de su *unidad*. Cuando el pensamiento se hace más diferenciado y también abstracto, más analítico, ese sentimiento espontáneo se pierde. No subsiste más que en el arte, y por eso la poesía, e incluso las artes en general, se vuelven obstinadamente hacia lo primitivo (o hacia la infancia, que entre nosotros corresponde en cierto sentido a la vida primitiva). La conciencia primitiva entraña, pues, elementos válidos que encontramos precisamente hoy, aunque superados, depurados de sus interpretaciones místicas, elevados a un nivel superior.

c) Igualmente, la época denominada por Comte «metafísica de la abstracción, fue también la época en que se inventaron los instrumentos del pensamiento, y sobre todo de la lógica (de Aristóteles a Hegel) y no puede ser condenada en bloque.

d) Nuestra época está lejos de ser exclusivamente científica. Sigue penetrada por elementos de pensamiento teológicos y metafísicos y no puede tratarse —como dice la escuela sociológica— de simples *supervivencias* [17]. Estas pretendidas «supervivencias» deben de conservar un sentido, y, por lo tanto, una relación con la vida real; no sólo se manifiestan en la vida cotidiana, sino también en las ciencias o en las pretendidas ciencias.

Cuando durante muchos años, e incluso muy recientemente, los economistas se han interrogado sobre el papel del oro en la economía política, han reunido inútilmente congresos y comisiones internacionales para regular las cuestiones relativas a la distribución del oro en el mundo; el oro aparecía como algo dotado de un poder sobre los hombres. ¡Ese algo, ese producto humano, escapa al control y a la razón humanos! *Los hombres modernos y los economistas toman hacia el oro la misma actitud que un primitivo hacia un fetiche.* Le atribuyen un poder independiente de ellos, y ese fetiche, que no es sino obra suya, reina, en efecto, sobre ellos y adquiere este poder.

[17] LEVY-BRUHL: *Morale et science des moeurs*, pág. 273.

En otros términos, en todo sector no dominado, por ejemplo en la economía, la actitud «teológica» o «metafísica» subsiste; en particular en el sector social en el que el hombre no domina aún sus propias obras.

e) El devenir de la ciencia es un devenir social. La ciencia matemática nació en Egipto, en Jonia, en Grecia —antes incluso del comienzo de la era metafísica —y ello por razones exactas, que volveremos e encontrar.

La ley de los tres estados representa, pues, una tentativa interesante para plantear en términos históricos y sociales el «problema» del conocimiento; pero no es más que una primera tentativa, muy insuficiente. En su brevedad, infecunda, por otra parte, la ley de Comte no puede reemplazar a una historia precisa del conocimiento, en los diferentes pueblos y en las diversas culturas que se han sucedido. La ciencia de la Edad Media admitía el horror de la naturaleza por el vacío —explicando así, a su manera, el hecho ya conocido de que los líquidos suben, por aspiración, en los tubos— y ello por motivos teológicos: el vacío parecía indigno del poder divino. En determinado momento, en las condiciones de la civilización urbana más perfeccionada de la época, los fontaneros de Florencia se encontraron ante un problema práctico: bombear el agua a una altura bastante grande. Comprobaron que el agua, en la bomba, no sobrepasaba nunca determinado nivel; por encima de él, el vacío. Este hecho entraba en contradicción con el principio admitido; y esta contradicción, que era preciso resolver, estimuló las reflexiones de Torricelli (Descubrimiento de la presión atmosférica y del barómetro).

Este sencillo ejemplo muestra que sobre los datos prácticos, sociales, experimentales, se ejerce una actividad propiamente intelectual, condicionada también ella históricamente. Esta actividad individual es una reflexión de forma determinada, y por lo tanto *metódica* y *lógica.*

Cuando Kepler comenzó su estudio de los movimientos planetarios, se imaginaba que cada planeta estaba dirigido por un ángel, «angelus rector»; según él, la figura descrita bajo esta dirección angélica debía de ser lo más bella y simple posible.

Por lo tanto, intentó en principio situar las posiciones observadas sobre unos círculos, y fracasó. Después, probó con la elipse; tuvo éxito, y en este éxito hubo una gran parte de suerte. En la historia del conocimiento (los ejemplos podrían multiplicarse) la actitud «teológica» —aunque *esté en contradicción con la actitud científica*— no impide siempre los descubrimientos, *por lo menos a escala individual.* (Socialmente, es muy distinto). Porque en todo descubrimiento hay, al mismo tiempo que un proceso de investigaciones intelectual y lógica, una parte de imaginación y de fantasía individual, una parte de genio individual, que a veces ha podido encontrarse estimulada por los temas o problemas teológicos o metafísicos *(j).*

El positivismo de Comte simplifica, pues, exageradamente la historia compleja, accidentada, multiforme, del conocimiento. Y, en particular, subestima la importancia del instrumento, del método intelectual forjado por los metafísicos: la lógica.

11. *Teoría del conocimiento y sociología*

La escuela sociológica contemporánea ha querido perseguir más a fondo la cuestión. Esta escuela descubre en la vida social el origen de las nociones científicas, como las de tipo, de género y de especie, de causa y de ley.

El tiempo del que habla la ciencia sería el tiempo social.

> No es mi tiempo el que está así organizado, es el tiempo tal y como es objetivamente pensado por todos los hombres de una misma civilización [18].

La lógica, «lugar común de las inteligencias» y la objetividad de la ciencia (la búsqueda de la verdad independientemente de los sentimientos, de los intereses, de las preferencias del investigador) serían hechos sociales.

El pensamiento impersonal se ha revelado a la humanidad bajo la forma del pensamiento colectivo [19].

Pondremos las siguientes objeciones a esta teoría:

a) No se gana nada con extender al conjunto de las conciencias subjetivas reunidas en una sociedad el problema de la objetividad. Si las conciencias están encerradas en sí mismas —si la conciencia o pensamiento social está encerrado en sí mismo— la «impersonalidad» así explicada se desune de la objetividad.

La objetividad debe de ser definida por la *correspondencia de las ideas del sujeto con el objeto,* y ligada a la práctica. No se gana nada transformando al sujeto individual en un «sujeto» colectivo.

b) Ahora bien, precisamente la escuela sociológica tiende a representarse abstractamente la vida social, al margen de todo lazo con una *práctica social* determinada, con una estructura social concreta y una organización precisa de las relaciones de los hombres en sociedad, unos con los otros o con la naturaleza. Los sociólogos en cuestión suelen hablar de «alma colectiva», de «ser social», de «representaciones colectivas». Llegan a estas nociones mediante el análisis de la sociedad en general, es decir, por la noción «*abstracta* de la sociedad». Las conciencias individuales, afirma Durkheim, están «asociadas», «combinadas»; y, así, «penetrándose, fusionándose, las almas individuales dan nacimiento a un ser [20]».

Este «ser social» no es más que una abstracción, una definición vaga de toda sociedad, llevado a lo absoluto por una operación de metafísica idealista.

Se descuida a las *sociedades reales* y su *estudio concreto* para definir metafísicamente a la sociedad en general; después, con ayuda de esta abstracción, se pretende explicar las sociedades reales. Así, el metafísico idealista parte de las manzanas, de las peras, de las cerezas, para crear la idea abstracta del fruto, y luego pretende explicar los frutos reales por la idea del fruto «en sí», por la «esencia eterna» del fruto, el «arquetipo» del fruto (Platón).

La historia del conocimiento no puede ser enlazada con la historia «abstracta del ser social», sino con la *historia concreta de la práctica social.* Los tres caracteres que hemos atribuido al conocimiento (carácter práctico, social, histórico) forman un todo indisoluble.

c) El pensamiento lógico y científico es *objetivo* (corresponde a su objeto) o no es nada. Y también es *universal;* es decir, que se impone con una necesidad racional a todo hombre capaz de concebirlo, o no es nada.

[18] DURKHEIM: *Formas elementales de la vida religiosa,* pág. 14. (Ed. cast., Editorial Schapire, Buenos Aires.)

[19] *Idem,* pág. 623.

[20] *Reglas del método sociológico.*

Ahora bien, desde el punto de vista de la «conciencia colectiva», las sociedades sólo pueden ser originales si son diferentes hasta la inconmensurabilidad, como individualidades plenas. El sociologismo no puede fundar un *progreso hacia la objetividad y la universalidad,* y menos aún hacia la universalidad determinada.

Se comprende, por el contrario, cómo la sociedad, desde el punto de vista de la práctica social, permanece siempre «abierta» hacia la naturaleza. *Las sociedades originales pueden ser comparadas bajo un aspecto: el grado de poder que alcanzan sobre la naturaleza.*

Ahora bien, la objetividad no puede separarse de este poder adquirido sobre la naturaleza, la sociedad humana ha dejado de estar *al nivel de la naturaleza.* Ha emergido por encima de la naturaleza, sin dejar de estar ligada con ella. Ha superado la vida y la comunidad naturales del primitivo y del bárbaro; la civilización así alcanzada ha resultado ser, a la vez, menos natural (como decía J. J. Rousseau) y, sin embargo, más humana. En ese momento, los instrumentos del conocimiento alcanzaron un grado superior de objetividad.

Fue la época griega (el «milagro griego»), creadora de la matemática, de una cierta ciencia de la naturaleza, y de la primera *lógica* (lógica formal) *como instrumento universal del conocimiento.* La ciencia griega, limitada, no dejó por ello de ser la primera ciencia. El hombre instintivo no se deshace de la naturaleza. El hombre que pasa a un grado superior de conciencia se deshace de ella; y las «categorías» de su pensamiento en esta etapa son momentos de importancia capital en la historia del conocimiento que comprende y domina al universo.

Según lo que antecede, el desarrollo humano tiene un doble aspecto: *cualitativo* (creación de culturas y de civilizaciones originales, diversas) y *cuantitativo* (progreso en el poder sobre la naturaleza, en la objetividad del pensamiento, en la precisión y verdad de las formas del conocimiento).

Las condiciones del «milagro griego» fueron múltiples: intensidad de los intercambios materiales e intelectuales —vida urbana y comercial ya desarrollada—, lengua admirable desde el principio por su precisión y agilidad —existencia de hombres libres que se consagraban en parte, por lo menos, a su desarrollo individual, físico y filosófico, etc—. Estas condiciones históricas y sociales no son sencillas. Los griegos, aunque inventaron la verdad lógica y matemática, no debajan de ser los mayores mentirosos de la Antigüedad: el tipo poético de Ulises, en los poemas homéricos, lo demuestra. Y si tuvieron el sentido de la forma, de la belleza armoniosa y de la precisión, tuvieron también el sentido de lo trágico. El estudio del espíritu griego debe tener en cuenta estos elementos diversos, originales y contradictorios. Lo que importa aquí es que ellos alcanzaron un *grado* nuevo del desarrollo humano, y que, con la invención de la lógica y de la matemática, se produjo en el plano de la ciencia un *salto,* una brusca ruptura con lo que precedía, una discontinuidad: un orden nuevo de preocupaciones intelectuales.

Parece que nuestra época es comparable, en ciertos aspectos, a la época griega. Caminando a través de innumerables dificultades, resolviendo contradicciones multiformes, el pensamiento moderno se eleva a un grado nuevo, entra en un nuevo conjunto de preocupaciones, de cuestiones y de conocimiento.

Hoy en día, el problema ya no es sólo dominar a la naturaleza, sino dominar racionalmente a los productos de la actividad humana y organizarlos: la vida económica y social, la propia naturaleza del hombre. Este problema nuevo —que no es, desde luego, una «invención» de algunos individuos, sino que se impone en la vida real y en la práctica— es tan vasto como el problema resuelto por el genio griego, e igual de importante para el desarrollo humano posterior.

Para resolver este problema, es necesario perfeccionar y agilizar las formas, los instrumentos del pensamiento. Los griegos inventaron una lógica; nuestra época, desde Hegel, determina progresivamente una metodología y una lógica nuevas, fundadas no sólo sobre el conjunto de los resultados de las ciencias de la naturaleza, sino también sobre el estudio de los hechos y de las cuestiones históricas y sociales.

12. *Filosofía, cultura y teoría del conocimiento*

A propósito del idealismo metafísico, hemos puesto de relieve el papel de la *división de las actividades humanas* (división del trabajo, separación del trabajo intelectual y del trabajo material) con sus consecuencias: separación de la teoría y de la práctica, del alma y del cuerpo, del pensamiento y del objeto.

Esta división tuvo un aspecto *positivo:* permitió el desarrollo de las técnicas especializadas; las ciencias, confundidas en principio (e incluso entre los griegos) con la especulación metafísica, se han separado progresivamente de la filosofía y se han diferenciado: la geometría con Euclides; la física con Torricelli, Galileo, Descartes; la química con Lavoisier; la fisiología con Claude Bernard, etc. Esta separación, esta especialización fueron condiciones de su progreso. Sólo así han podido alcanzar las ciencias una independencia de los prejuicios y de las hipótesis aventuradas de la metafísica; han establecido sólidamente sus métodos de investigación y de verificación y se han convertido en «ciencias positivas».

Pero esta separación tuvo, igualmente, un lado *negativo.* El especialista ahonda en una ciencia e incluso en una parte ínfima de una ciencia: la química de los colorantes o el estudio de determinada familia de funciones. Ignora el resto de su ciencia y el resto de las ciencias. La actividad analítica y la división parcelaria del trabajo desmenuzan a la ciencia y a la propia sociedad en un polvo, en una yuxtaposición informe de resultados. Se atribuye a menudo a la «cultura general» y a la filosofía la misión de compensar esta situación deficiente. Pero, de hecho, una cultura general *abstracta* (externa con relación a las ciencias, o fundada todavía exclusivamente en el estudio de las lenguas muertas, el latín y el griego, y sobre una metafísica idealista) se sobreañade a las ciencias dispersas sin dar una verdadera concepción de conjunto.

La metafísica pretende estar más allá de las ciencias, ser «trascendente», en otro rango del pensamiento, según una metáfora de Lachelier. Pretende llegar a un «mundo inteligible», más allá de lo sensible (Platón): a un mundo de las «causas primeras», más allá de las causas «segundas» (Aristóteles). En la época moderna, Bergson quiere fundar la filosofía sobre una facultad superior a la inteligencia científica: la «intuición». ¿Cómo podría organizar verdaderamente esta metafísica el «*corpus scientiarum*», el conjunto de las ciencias, la visión unificada del universo fundada sobre las conquistas del pensamiento científico? La metafísica idealista, que refleja *inconscientemente* las condiciones humanas reales, prácticas, en las que vive el filósofo, está profundamente dividida ella misma. Los «sistemás» se oponen y discuten sin fin, y aparecen como obras de

arte, «encarnación» del genio personal del filósofo [21]. La filosofía metafísica distingue y separa el «problema» teórico, el del conocimiento y de los «juicios de realidad», y el «problema» práctico, el de la conducta humana y de los «juicios de valor». En Kant esos «problemas» se plantean expresamente uno fuera del otro, en dos planos diferentes: uno, en el plano de la crítica racional, del análisis del conocimiento y de la razón puramente teórica; otro, en el plano de la creencia, de la razón puramente práctica. La filosofía metafísica introduce, pues, en su propio interior la escisión, la dispersión, la situación intolerable a la que debería de haber puesto fin.

Por ello nuestra época experimenta profundamente la necesidad de una actividad unificadora, de un método de superación de los conocimientos diversos. Se trata, para nosotros, de reunir racionalmente, lúcidamente, la práctica y la teoría, el objeto y el sujeto, la realidad y el «valor» del hombre, el contenido y la forma del pensamiento, la ciencia y la filosofía, todos los elementos de la cultura. Dicha unificación —que no debe ser impuesta desde fuera, sino venir de los propios elementos, racionalmente y, por lo tanto, libremente, es decir, según una necesidad interna comprendida y dirigida— reclama nuevos métodos, una lógica a la vez rigurosa y ágil, que se mantenga *al nivel* del trabajo del pensamiento científico, sin que por ello se contente con registrar pasivamente las técnicas y los resultados de las ciencias separadas.

La metafísica idealista no puede, por definición, responder a esta necesidad, puesto que, por definición, se mueve en otro plano. ¿Cómo podría organizar el conjunto de la realidad, cuando lo que hace es llevar a lo absoluto una parcela de realidad?

Según el espíritu «positivo» de Auguste Comte, la filosofía debe estudiar:

> Las generalidades de las diferentes ciencias, concebidas como sometidas a un método único,
>
> y
>
> descubrir sus relaciones y su encadenamiento, resumir... todos sus principios propios en un número menor de principios comunes [22].

[21] E. Boutroux: *Revue de métaphysique et morale,* 1911.

[22] *Cours de philosophie positive* («Discurso sobre el espíritu positivo», Ed. Aguilar, Madrid, 1963).

Esta última fórmula condena a la filosofía a no aportar nada a los sabios, excepto abstracciones. Un discípulo reciente de Comte ha podido sostener que la filosofía —al no ser más que un «residuo» de las ciencias— debía de desaparecer ante éstas, después de haberles dado nacimiento [23].

El positivismo olvida que el sabio no es una inteligencia pura, sino un ser humano, un ser social, que piensa en condiciones socialmente definidas. La historia de las ciencias no puede hacerse en cada terreno (matemática, física, etc.) teniendo en cuenta exclusivamente las investigaciones y los resultados en ese terreno. La historia de las ciencias es una historia social, fragmento de la historia general del conocimiento. Auguste Comte tuvo razón al plantear la cuestión de una *metodología* general, de una *lógica* unificada; y también al plantear la cuestión de las *relaciones* y del *encadenamiento* de las ciencias. Pero esta cuestión no puede resolverse quedándose en el interior de cada ciencia, tomada separadamente, mediante una simple suma de los resultados logrados.

La filosofía, desprendida de la metafísica idealista, se encuentra ante cuestiones nuevas: teoría del conocimiento como historia del conocimiento y de la práctica social —crítica social de las ideas y de los prejuicios que a veces tuvieron los sabios—, lógica general: organización del conjunto del conocimiento (*k*).

Algunas cuestiones sólo pueden ser resueltas por medio de una *cooperación*. La estrecha especialización no se limita sólo a impedir una concepción de conjunto; en ocasiones detiene a la propia investigación científica. No olvidemos que Pasteur, cuya aportación a la medicina fue tan considerable, no era médico; que la geología ha sido renovada por consideraciones físicas sobre la resistencia de los materiales y la plasticidad de las rocas, etcétera. La ciencia tiende —desde dentro— a romper los tabiques y a crear un *espíritu de equipo*. Ahora bien, en un equipo, la fantasía individual debe de ser disciplinada y organizada, sin destrozar por ello la iniciativa, el talento o el genio de los individuos. Exigencia contradictoria que hay que resolver prácticamente. Por otra parte, la cuestión hoy en día ya no es interpretar de manera caprichosa el mundo, sino resolver los problemas objetivos planteados por las «cosas humanas», es decir por esos productos de la actividad humana (las técnicas, la industria moderna, la economía, etc.); esos problemas concretos, que se trata de resolver por medio de una acción basada en el conocimiento, no pueden ser examinados ni resueltos individualmente.

[23] Cfr. Goblot: *Le Système des sciences*, sobre todo, pág. 213. (Ed. cast., «El Sistema de las Ciencias», Ed. El Ateneo, Buenos Aires.)

13. *Lógica formal y lógica concreta (dialéctica)*

La lógica entendida así se define de una manera nueva en relación con la lógica tradicional, e incluso en relación con ciertas teorías lógicas más recientes, fundadas sobre el estudio de ciertas ciencias tomadas aisladamente, las ciencias experimentales (física, química, biología).

a) Según la concepción tradicional de la lógica, la de Aristóteles, existe un estrecho parentesco entre la lógica y la gramática (*1*).

La gramática se basa en una distinción capital entre el *contenido* y la *forma* del lenguaje. Una afirmación hablada entraña la reunión de cierto número de palabras: «llueve»... «el cielo es azul», etc. Puede ser verdadera o falsa; designa a ciertos objetos; tiene un sentido, un *contenido*. La gramática deja a un lado el sentido, el contenido, la verdad o la falsedad de la afirmación. Se ocupa únicamente de la manera de juntar las palabras; define ciertos caracteres generales, ciertas «clases» de palabras que hacen de ellas términos gramaticales y que deben regular su empleo: el sustantivo, el adjetivo, el verbo, el sujeto, el atributo, etc.

Dadas estas clases de palabras y las reglas de su empleo en una lengua determinada, la gramática se ocupa únicamente de la *corrección* del lenguaje, es decir de su conformidad con las reglas. Desde el punto de vista gramatical, la distinción entre verdadero y falso se reemplaza por la de correcto y de incorrecto. La gramática determina *formas* gramaticales, independientes (por lo menos en apariencia, y desde el punto de vista gramatical) de todo contenido.

La lógica de Aristóteles o lógica *formal* opera de manera semejante. Aristóteles ha buscado las condiciones de una lengua universal, las reglas de un empleo necesario de los términos crea-

dos por la práctica social, por el lenguaje corriente. De la misma manera que el gramático distingue los términos lógicos (ideas o *conceptos,* es decir, sobre todo, los sustantivos o adjetivos sustantivados, como lo «blanco» o la «blancura») —los juicios (que llevan sujeto, un verbo, un atributo)— y los razonamientos. Por último, la lógica formal, dejando a un lado todo contenido, todo sentido de esos términos lógicos, todo objeto designado por ellos, determina sólo con el pensamiento las reglas de su empleo correcto, es decir las reglas generales de la *coherencia,* del *acuerdo del pensamiento consigo mismo.* (Así, una regla general de todo pensamiento coherente es que no debe de destruirse por una *contradicción*).

La concepción aristotélica de la lógica, después de haber reinado casi exclusivamente hasta Descartes, ha sido desde entonces seriamente criticada y casi abandonada. Conviene rehabilitarla, parcialmente y en cierto sentido.

Aristóteles tuvo razón al buscar un «organon», un instrumento universal, un método racional de conocimiento. Tuvo razón (es decir, que la razón se encuentra aun hoy de acuerdo con su obra) al buscar, partiendo del lenguaje —como forma ya elaborada de la práctica social y del contacto actuante con lo real— las condiciones de una expresión racional —objetiva, universal, necesaria— de la realidad. Y lo logró, en cierta medida y bajo determinado aspecto. Es y siempre será cierto que el pensamiento debe de ser coherente. Esta es una ley universal, necesaria, objetiva, y que, por lo tanto, se impone a todo ser humano capaz de reflexión. Toda contradicción admitida *inconscientemente* en el pensamiento, sin ser señalada y reflexionada expresamente, introduce una *inconsecuencia,* una incoherencia capaz de destruir ese pensamiento, de relegarlo al rango de una sucesión de constataciones, o de un sueño, o de un delirio (*m*).

Sin embargo, Aristóteles no llevó lo bastante lejos su comparación con la gramática. El gramático jamás hace otra cosa que codificar el uso práctico de una lengua determinada, y las formas gramaticales no pueden jamás separarse del uso; desde el momento en que se quiere tomarlas aisladamente, se cae en el formalismo. ¡No basta con hablar o escribir correctamente, es preciso tener algo que decir! La corrección, en sí misma, sólo produce el aburrimiento del «academicismo».

El verdadero escritor conoce la gramática, pero también sabe eludir sus reglas estrictas, de forma que produzcan conscientemente la sorpresa del lector, que le irriten, o de forma que expresen más ajustadamente sentimientos confusos, complejos, espontáneos, alejados de las zonas de las ideas y de las formas elaboradas. Los poetas extraen una gran parte de sus efectos de la *repetición* (de las asonancias, de las terminaciones de la rima, de las palabras o miembros de frases), mientras que los formalistas de la gramática y del estilo vedan esta repetición. Y Verlaine, expresando la experiencia poética francesa, desde Racine a Baudelaire, aconseja la imprecisión —una imprecisión sabia, buscada— en el empleo de los términos, para darles una resonancia más sutil, una prolongación, una distancia entre ellos mismos, una dimensión poética:

Sobre todo, no escoger las palabras sin cierto menosprecio.

La precisión formal, gramatical, crea la insulsez, la monotonía, el aburrimiento (siempre que se trate de expresión concreta, y no de ciencia o de filosofía) y la lengua sólo evoluciona, sólo se enriquece, estropeando la forma gramatical adquirida, deteriorando las reglas establecidas. Por ejemplo, cuando decimos un «costume-tailleur» o una «tarte-maison», este giro es incorrecto desde el punto de vista de la gramática francesa, cuya sintaxis analítica exigiría que se formulen todas las articulaciones del pensamiento: «traje para mujer hecho por un sastre», etcétera. Y sin embargo, este giro elíptico responde a una necesidad de la vida moderna y enriquece la lengua.

Las observaciones precedentes no tienden a probar que basta con ser incorrecto para enriquecer la lengua; la mayoría de las expresiones, palabras y giros incorrectos creados voluntariamente son eliminados por una especie de selección natural. Para que entren en el uso, es preciso que correspondan a una necesidad social y práctica. Y sólo responde a tal necesidad una locución creada naturalmente, y no artificialmente. Estas observaciones demuestran sólo que la gramática no tiene más que un alcance relativo y una aplicación limitada.

La relación del pensamiento y del lenguaje —que se estudia tanto en la psicología como en la lógica— no es una relación simple. El acuerdo entre lenguaje y pensamiento se obtiene mediante una lucha, a través de un conflicto, resolviendo una contradicción incesantemente renaciente. El lenguaje, es decir, el escritor o el orador, lucha para arrancar al inmenso contenido de la vida práctica y social (contenido oscuro, pero impenetrable; inexpresado pero inexpresable) formas definidas de ex-

presión; y, por otra parte, sin cesar, el escritor se vuelve hacia esas formas para impedirles que se fijen al margen de su contenido: para separarlas del *formalismo.*

El derecho desemboca en un código, conjunto de formas jurídicas y de reglas de procedimiento. Es *formalista,* jurídicamente, el abogado que se limita a la aplicación de las reglas, sin ocuparse de los casos concretos, de las situaciones.

Las relaciones corrientes entre las personas humanas están regidas, igualmente, por un código de urbanidad. Es formalista el hombre que transforma este conjunto de reglas prácticas en un ceremonial, en una etiqueta mundana.

La lógica formal, al igual que la gramática, sólo tiene un alcance relativo y una aplicación limitada.

Carece de sentido si se toma fuera del contenido, pero adquiere todo su sentido y todo su alcance cuando nuestro pensamiento *descuida expresamente una gran parte de su contenido* y se mueve en el límite; en el punto exacto en el que el contenido se desvanece y en el que casi sólo queda la *forma.* Tendremos en muchas ocasiones la oportunidad de mostrar que nuestro pensamiento realiza necesariamente dicha eliminación (parcial y momentánea) de su contenido; y que ésa es una fase, una etapa un aspecto, un momento de su actividad: el momento de la *abstracción.* La lógica formal, lógica de la forma, es por lo tanto la lógica de la abstracción. Cuando nuestro pensamiento, después de esta reducción provisional del contenido, retorna hacia él para volver a aprehenderlo, la lógica formal se revela como insuficiente. Es preciso sustituirla por una lógica concreta, una lógica del contenido, de la que la lógica formal no es sino un elemento, un esbozo válido en el plano formal, pero aproximativo e incompleto. Al estar compuesto el contenido por interacciones de elementos opuestos —como el objeto y el sujeto—, el examen de dichas interacciones se denomina por definición *dialéctica,* y la lógica concreta o lógica del contenido será la *lógica dialéctica.*

En términos generales, la *forma* del pensamiento es diferente del *contenido,* pero está ligada a él. Así, el sujeto es distinto del objeto, pero no separable de él. La forma es siempre forma de un contenido, pero el contenido determina a la forma.

Así, en la vida práctica y social, donde se esbozan, a nivel inferior, estas distinciones teóricas, la forma del recipiente está determinada por su contenido, aunque, tomada a parte, le sea indiferente. El frasco de mermelada no tiene la forma de la olla para cocer la sopa. En el plano del pensamiento teórico, la forma es un aspecto del contenido, un elemento *separado momentáneamente de ese contenido.* El contenido del pensamiento se convierte en forma al ser analizado y enfocado desde determinado ángulo. Y, recíprocamente, la forma se convierte en contenido. (Por ejemplo, cuando las relaciones sociales se codifican y el conjunto de las leyes redactadas se convierte en un elemento jurídico que actúa sobre la práctica y el conjunto de las relaciones sociales).

Entre la forma y el contenido se opera, pues, un movimiento y una interacción incesantes. Cuando la forma se toma aisladamente —lo cual siempre es posible— se cae en el formalismo, sea cual sea el terreno considerado. *No es la lógica formal, tomada como tal, lo que debe de ser juzgado severamente, sino el formalismo lógico,* lo cual es muy diferente.

b) Se denomina, a menudo, con el nombre de «lógica», en la filosofía moderna, al estudio de los métodos científicos: método de las matemáticas, de las ciencias experimentales, etc. A esta metodología se le atribuye a veces la denominación de «lógica concreta».

En efecto, durante siglos, las ciencias probaban el conocimiento de la misma manera que Diógenes, según una célebre anécdota, probaba el movimiento andando; y todo ello mientras los filósofos discutían abstractamente sobre las reglas de la lógica formal, o mientras las empleaban en lo abstracto sin hacer progresar el saber (escolástica medieval); o bien, mientras, incurriendo en una falta más grave, los filósofos injertaban sus especulaciones metafísicas sobre consideraciones lógicas y abstractas, llegando a desdeñar y a negar el conocimiento de la naturaleza (doctrinas «platónicas»), las ciencias avanzaban, conocían la naturaleza y constituían, al margen de la lógica pura, sus métodos propios (método del análisis matemático, método experimental de los físicos).

Pero esta metodología de las ciencias no puede ser más que un aspecto de los estudios de lógica general. Si constituyera la lógica concreta, esta concepción positivista suprimiría pura y simplemente la teoría filosófica del conocimiento y del pensamiento; la lógica se dispersaría en varias lógicas: matemática, experimental o inductiva, etc. Más exactamente, no habría una lógica general, sino una especie de estudio «filológico» (la pa-

labra lógico no significaría ya en este compuesto «forma racional general», sino «lenguaje», como la palabra griega λόγος) de las diferentes ciencias, consideradas como otras tantas lenguas bien hechas, pero diferentes y sin una ligazón interna y necesaria. La lógica concreta no puede consistir en un simple registro pasivo de los procedimientos empleados prácticamente por los sabios. Si se constituye, la lógica concreta encontrará en las diferentes ciencias —es decir, en diferentes contenidos— unos *movimientos de pensamiento* y unas *formas* comparables, ya que no idénticos. Así, más fiel que determinados positivistas contemporáneos a la inspiración profunda de Auguste Comte (ver ant., apartado 11), aportará una metodología única y sistemática, una teoría de las relaciones entre las diferentes ciencias. No puede, pues, contentarse con una simple reflexión sobre los métodos considerados separadamente; la lógica concreta, sin separarse de las ciencias y de sus métodos, debe, por el contrario, *elucidar* esos métodos, insertarlos en una perspectiva de conjunto del trabajo del pensamiento y de la actividad humanos. Debe de aportar algo a los estudiosos y a las ciencias, romper los compartimentos estancos, penetrar en las ciencias, a la vez, *desde dentro* (en nombre de su propio movimiento y contenido específico) y *desde fuera* (en nombre de la necesidad de unidad, de conjunto, en nombre de las relaciones concretas entre la ciencia y la vida, entre la teoría y la práctica).

c) La lógica se define a menudo como el estudio de «las condiciones de la verdad» o de las «condiciones del pensamiento verdadero». Esta fórmula es susceptible de dos interpretaciones. Si se entiende por ello condiciones subjetivas e individuales, condiciones sólo *en el pensamiento,* la fórmula es falsa. Recoge, agravándolo, el formalismo; separa la forma del contenido. Elimina el contenido objetivo, histórico, práctico y social, del conocimiento.

Pero si se entiende por «estudio de las condiciones del pensamiento verdadero» precisamente el análisis histórico del conocimiento que, ante el contacto con lo real, forja los *instrumentos,* las *formas* objetivas del conocimiento, las formas del inmenso contenido de la vida, entonces, en efecto, se puede decir que la lógica estudia las condiciones más generales del pensamiento verdadero, las *formas verdaderas* del pensamiento, es decir, las que corresponden al contenido objetivo. Y se puede incluso declarar y estipular que la correspondencia del pensamiento con su objeto representa la condición general «formal» (necesaria) del pensamiento verdadero.

d) ¿La lógica sería el «conocimiento del conocimiento», νόησις νοήσεως?

Respuesta: sí y no. No, si esta fórmula no es sino una variante de la anteriormente discutida, y significa una reflexión abstracta, subjetiva, sobre el conocimiento adquirido. No, si nos contentamos con analizar o confrontar en la lógica los resultados muertos o dispersos de las diferentes ciencias y sus instrumentos metodológicos tomados aparte, inertes, fuera del movimiento de conjunto del pensamiento humano. Sí, si se estudian los resultados y los métodos de las ciencias en el movimiento entero que les da origen, es decir, en las ciencias vivas, comprendidas como matices de la actividad humana, como aplicaciones de la razón humana. Y sí, también, si se entiende por ello que las reglas directrices más generales del conocimiento deben de extraerse de un conocimiento efectivo de lo real, es decir, que deben ser *leyes de lo real.*

Como dice Bachelard (*Nouvel Esprit Scientifique,* cap. VI), en el pensamiento moderno, las leyes descubiertas en la experiencia son las que a continuación se «piensan bajo forma de reglas». ¿Cómo podría escapar la lógica general a este progreso de nuestro pensamiento? Así, pues, las leyes y reglas fecundas de la lógica serán *las leyes más generales de la naturaleza,* descubiertas por el conocimiento científico y a continuación elucidadas, formuladas, convertidas en «formas», en *instrumentos* del análisis, en reglas de la investigación. La lógica concreta se concebirá entonces como la teoría de una práctica: el conocimiento.

e) ¿Es la lógica un arte —el arte de pensar— o una ciencia del pensamiento? Esta cuestión clásica no parece tener ni un gran alcance ni siquiera un sentido bien definido.

Si se entiende por «ciencia» una comprehensión ineficaz, una *contemplación* —siendo solamente el arte activo y eficaz—, la lógica no será jamás dicha ciencia, o bien se suicidará. Pero ninguna ciencia corresponde a esta definición.

Si se entiende por «ciencia» un conocimiento eficaz que luego se traduce en una técnica (como el estudio científico de la resistencia de los materiales proporciona a los arquitectos los medios para construir edificios y puentes), entonces la lógica es

una ciencia, la ciencia más general *del conocimiento y de lo real,* inseparables.

Si se entiende por «arte» una actividad creadora individual, o un conjunto de apreciaciones subjetivas, de «normas», como a veces se dice, o de «juicios de valor», la lógica no es un arte. La distinción y la oposición de los «juicios de realidad» y de los «juicios de valor» sigue siendo impugnable en todos sus aspectos. Estéticamente, la obra más «bella» es también la que se hunde más profundamente en lo real; la más emocionante, es la que envuelve el contenido humano más vasto y le da la forma que ese contenido exige. Eticamente, moralmente, ¿el Bien supremo no es el mundo real que nosotros debemos poseer y dominar plenamente —y nuestra propia vida real, que debemos elucidar, organizar, penetrar de razón y de universalidad?

En lo que concierne a la lógica, esta separación de la realidad y del valor, del hecho y del derecho, aparece como particularmente absurda e infecunda. Es imposible, en el conocimiento, disociar el derecho del hecho, el *valor* de la *realidad,* la «norma» de la actividad. Cuando el lenguaje corriente dice que conviene examinar «lo que *vale* una idea» o si determinado pensamiento es «*válido*», la expresión entraña una ambigüedad y un malentendido. Un pensamiento «válido» es un pensamiento verdadero; «es» verdadero, es decir que expresa lo real; «es», a la vez, real y verdadero. Si la palabra «arte» designa una operación creadora arbitraria, fuera de lo real y del conocimiento de lo real, la lógica no es un arte. No enseña a pensar, en la misma medida en que la fisiología no enseña a digerir [24]. Este sentido de la palabra «arte» aparece, además, como un sentido caduco. Sin embargo, si se entiende por «arte» la aplicación técnica de un conocimiento —con una parte de iniciativa y de experiencia individuales— entonces se puede decir, con la *Lógica* de Port-Royal, que la lógica es un «arte de pensar».

f) La psicología estudia, ante todo, la *conciencia individual.* La lógica no tiene, pues, más que una lejana relación con la psicología —y no porque la psicología estudie tanto el sueño, o el delirio del loco, o la vida del niño, como la vida del adulto, o bien porque la psicología estudie «lo que es» y no «lo que debe

[24] HEGEL, prefacio a *Wissenschaft der Log.*, v. pág. 5, t. III, de las «Obras Completas». (Ed. castellana, «Ciencia de la Lógica», Ed. Hachette, Buenos Aires, 1956. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo.)

ser», el error y no sólo la verdad— sino porque el terreno de la psicología es mucho más *restringido* que el de la lógica concreta.

Esta debe aportar un *resumen de la inmensa experiencia humana en contacto con lo real,* un resumen de la historia del conocimiento.

Goblot afirma que la lógica no es más que la «psicología de la inteligencia» [25]. La psicología clásica ha vivido mucho tiempo basándose en una ficción: la del adulto civilizado medio. Le prestaba a toda la humanidad, al primitivo y al niño, al loco y al genio, las operaciones y las facultades del adulto civilizado medio, con algunas variantes. Gablot realiza una operación análoga: toma al filósofo medio y lo erige en «norma» de la actividad intelectual humana. Las operaciones intelectuales de este adulto civilizado, bien dotado, que él pretende observar en sí mismo, son denominadas por él «leyes naturales de una inteligencia pura», lo cual no significa exactamente nada; la inteligencia «pura», admitiendo que existiera, incluso a título de ficción filosófica (es decir, admitiendo que la inteligencia no se haya desvanecido en el momento en que se «purifica» de todo contacto con lo real) no podría ser un hecho *natural* ni obedecer a «leyes naturales». El idealismo moribundo viene a presentar como hecho natural una monstruosidad contra natura: la inteligencia pura y la investigación de las «condiciones de una actividad puramente intelectual [26].

Cuando Goblot presenta a su pura intelectualidad como una pura «socialidad» (ver p. 31 y ss.), porque la vida social obliga, según él, al individuo a descuidar todo lo que no sea pensamiento y búsqueda de la verdad universal, la paradoja se convierte en una broma. Sabemos, por mil documentos, que la «pura» intelectualidad permanece como soledad, angustia, extrañeza con relación a la vida social. ¿Acaso no sabemos también, por una experiencia incesante, que la vida social está hecha de sentimientos, de relaciones vivas, de actividades prácticas? ¿Cuál es, pues, esa vida social que orienta a la inteligencia hacia la universalidad? ¿Nuestra vida social habría acaso superado los intereses egoístas? ¿O Goblot superpone a su ficción de la inteligencia «pura» una vida social ficticia, y superpone a una abstracción otra abstracción elevada al cuadrado? No es la

[25] GOBLOT: *Traité de logique,* págs. 13 a 29.
[26] *Idem,* pág. 22.

«vida social» en general la que fundamenta la universalidad y la objetividad del pensamiento, sino el conocimiento como función social diferenciada, el trabajo intelectual como forma de trabajo social, ¡lo cual es muy distinto!

Era inevitable que la oposición de la «norma» y del «hecho», de lo verdadero y de lo real, desembocara en la oposición de la ficción especulativa y de la realidad humana. Queriendo basar a la lógica sobre la inteligencia «pura» y su funcionamiento, Goblot reduce al absurdo el esfuerzo idealista por pensar a la lógica fuera de lo real, y refuta por el absurdo, sin saberlo, el idealismo (*n*).

14. *Conclusiones*

Después de esta discusión, larga pero necesaria, de las diferentes concepciones de la lógica y de las cuestiones clásicas concernientes a su definición, es posible llegar a unas conclusiones.

La *lógica concreta* corona y remata la historia del conocimiento, es decir, *la propia teoría del conocimiento como historia de la práctica social.*

Es su parte más elaborada, su resultado «vivo», es decir, *el resumen en breves fórmulas de toda la experiencia humana.*

Debe dar las *formas verdaderas,* es decir, objetivas, universales, del conocimiento; las reglas más generales del conocimiento deben de ser, al mismo tiempo, las leyes más generales de toda realidad.

Los instrumentos del pensamiento no pueden ser separados de los objetos a los cuales se aplican. La lógica concreta describirá, pues, esos instrumentos más perfeccionados, esas «formas racionales», y resumirá así millones y millones de experiencias.

La lógica se funda sobre la historia en la misma medida en que la historia aparece como inteligible. Si la historia general no fuera más que un caos de anécdotas y violencias, si la historia del conocimiento no fuera más que una sucesión desligada de tentativas y de doctrinas, sería inútil buscar una lógica concreta.

Pero si la historia entraña una estructura, si en la sociedad y en el pensamiento las interacciones de elementos opuestos constituyen la estructura *dialéctica* de la historia, si el desarrollo por el hombre de su poder sobre la naturaleza y de su

conciencia de sí mismo nos da el movimiento de conjunto y el sentido concreto de esa historia, entonces y simultáneamente, *la razón se convierte en histórica y la historia se hace racional.*

La lógica concreta se encuentra ligada, pues, a una concepción científica (racional) de la historia. La razón, la lógica, la historia llegan a ser simultáneamente concretas y verdaderas, al hacerse *dialécticas.*

La lógica es la ciencia pura, es decir, el saber tomado en toda la amplitud de su desarrollo [27].

La primera parte de esta frase es absurda, es decir, «puramente» metafísica. Hegel acaba de demostrar, precisamente, unas páginas antes, que la lógica, como sistema abstracto, es «el reino de las sombras» [28]. Pero la segunda parte resume genialmente el proyecto de una lógica concreta.

[27] HEGEL: *Wiss. der Log.*, I, pág. 62, ed. de las «Obras Completas», Berlín 1833-35 (designada aquí por las palabras «Gran Lógica»).
[28] *Idem,* pág. 47.

II. LOS MOVIMIENTOS DEL PENSAMIENTO

1. *Movimiento y pensamiento.*

Todo pensamiento es movimiento. El pensamiento que se detiene deja sus productos: obras, textos, resultados ideológicos, verdades; pero ha cesado de pensar. Veremos más adelante, y cada vez más claro, que no sólo todo pensamiento «es» un movimiento de pensamiento, sino también que todo pensamiento verdadero es pensamiento (y conocimiento) de un movimiento, de un devenir.

Todo pensamiento se mueve dentro de determinados cuadros, entre polos determinados (por ejemplo: análisis y síntesis). Estos términos opuestos son examinados en todos los tratados de lógica; pero, en general, son examinados separadamente; su oposición, y por lo tanto su enlace, resta como un hecho comprobado, cuya naturaleza no se profundiza. Nosotros partiremos, por el contrario, de esta reflexión, de importancia capital —ya utilizada anteriormente a propósito de la forma y del contenido—: las parejas de términos polares en cuestión, los términos opuestos, designan *momentos,* fases del pensamiento, y *están indisolublemente ligados.* Y en este sentido es como analizaremos las relaciones de *lo abstracto con lo concreto,* de *lo absoluto con lo relativo,* de *lo inmediato con lo mediato,* de *la inducción con la deducción,* del *análisis con la síntesis,* etc.

2. *Verdad y error.*

La metafísica pretende alcanzar verdades absolutas, eternas, definitivas —verdades perfectas—, «trascendentes» en relación a las imperfecciones del pensamiento humano, a sus aproximaciones y a sus errores. Esta pretensión fue siempre el tema preferido del *dogmatismo* metafísico. Cada metafísico aporta su

«sistema» como una revelación, en bloque, englobando todo el saber, «causa final» de todo el esfuerzo humano, en el sentido de que, desde el principio, la investigación iba, sin saberlo, hacia su obra, y que suscitaba invisiblemente esta investigación, y le pone un punto final.

La lógica formal, *tomada en sí,* apoya estas pretensiones de la metafísica. Desde el punto de vista «puramente» lógico, una afirmación es absolutamente verdadera o absolutamente falsa. Una afirmación verdadera lo ha sido siempre y siempre lo será. La verdad se comprueba lógicamente al margen y por encima de cualquier error, pura de toda mancha de error. Verdad y error están absolutamente excluidos la una del otro, como el bien y el mal, la belleza y la fealdad, lo perfecto y lo imperfecto. La metafísica y la lógica formal siguen el sentido común vulgar, según el cual:

La oposición de lo verdadero y de lo falso es algo fijo [1].

¿Qué pensar de esta concepción lógico-metafísica de lo verdadero?

¿Existen «verdades eternas», indiscutiblemente tales?

En este examen, conviene no dejarse intimidar por el metafísico. Nueve veces de cada diez, responderá: «¡Dios es una verdad eterna!». Esta afirmación equivale a la siguiente: «La eternidad es una verdad eterna». En lógica, tal afirmación se llama un círculo vicioso, una petición de principio o también una «tautología». La repetición de la misma noción, con palabras algo diferentes, no aporta ninguna prueba; se nos invita, sin decírnoslo, a «postular» la verdad de esa noción.

Si nos acercamos un poco a la experiencia nos encontraremos en seguida con miríadas de verdades que pueden pretenderse eternas. «Bogotá está en Colombia», esta frase sería verdadera, aunque Bogotá y Colombia desaparecieran. Pero ¡ha habido un tiempo en el que ni esta ciudad ni esta nación existían! Los proverbios serían «verdades eternas», y mucho más aún puesto que son impersonales, más usados, más banales. Por ejemplo: «No se puede disfrutar siempre», «más vale tarde que nunca», «la muerte viene después de la vida», «después de la lluvia, el buen tiempo», etc. Pero no es cierto, siempre y en todas partes, que el dolor sea un mal o un mal inevitable; la relación bastan-

[1] HEGEL: *Fenomenología del espíritu,* edición Lasson, pág. 10, y *Morceaux choisis,* pág. 72. («Fenomenología del espíritu», ed. cast., Fondo de Cultura Económica, México, 1966.)

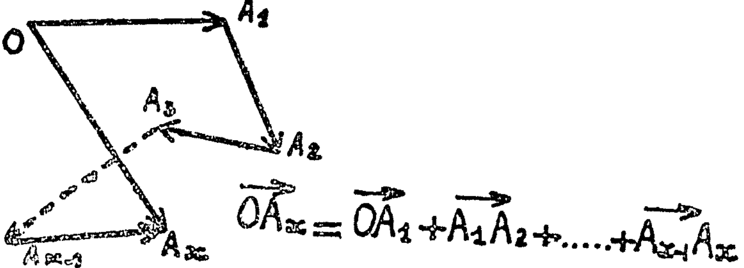
te oscura de la vida con la muerte se encuentra puesta en duda en tal o cual fórmula. Y si yo resumo la sabiduría proverbial en un «Todo pasa, todo perece, todo cansa», ¡pongo en duda, precisamente, las verdades eternas! (*o*).

Las verdades matemáticas pasan por ser eternas: Por ejemplo: «Uno y uno son dos».

Ahora bien, el carácter exacto de esta propiedad en aritmética está sometido a discusión hace bastante tiempo por los filósofos o los matemáticos. Según los unos, no hay nada más en «dos» que en «uno» y «uno».

Sería una tautología, una simple repetición; o, como dicen los lógicos, un «juicio puramente analítico» en el cual el atributo está ya contenido en el sujeto, de forma que el juicio enuncia solamente el resultado de un análisis lógico del sujeto (tesis de la escuela leibniziana y «logística» moderna [2]). A lo cual los kantianos responden, con razón, que el pensamiento enlaza y reúne «uno» con «uno» mediante un acto, y que el juicio en cuestión constituye una *síntesis*. ¿Cómo atribuir un carácter eterno a una verdad cuya naturaleza precisa está en discusión?

Más generalmente, las verdades matemáticas, como veremos, se perciben constantemente *bajo nuevos aspectos*. Inmóviles, eternas, serían infecundas. Y las verdades elementales, mucho más que las otras, están constantemente en vías de profundización. La simple identidad consigo misma de una figura geométrica definida durante sus desplazamientos (deslizándose sobre un plano, desplazándose en el espacio) aparece de una manera nueva en la teoría superior de los grupos. La definición de la adición es revisada y profundizada en las formas superiores de cálculo, por ejemplo en el cálculo *vectorial*, donde se escribe:



notación que se revela como incomparablemente fecunda.

[2] Cfr., *infra*.

Una noción como la de logaritmo se define primeramente —en clase de matemáticas elementales— por la comparación entre una progresión aritmética y una progresión geométrica. Luego, a nivel superior, el logaritmo se define por la función inversa del exponencial ($y = a^x$ equivale a $x = \log. y_a$, logaritmo de y con base a) o también como la función primitiva de 1/x, luego como función por la cual se tiene: $f(x\ y) = f(x) + f(y)$, etc. La misma noción aparece bajo una nueva luz, con propiedades nuevas y además incomparablemente más ricas y más complejas, en un nivel superior.

Observemos que la existencia de verdades «eternas» y absolutas haría incomprensible el esfuerzo del pensamiento, el paso de la ignorancia al conocimiento. O bien tales verdades están ya en nosotros, innatas, inconscientes; las conocemos desde siempre y no las buscaríamos si no las hubiéramos ya encontrado. O bien estamos destinados a ignorarlas para siempre.

O bien no son nada para nosotros, inaccesibles para siempre y «nouménicas» (término empleado por Kant). O bien se revelan de golpe, en bloque, lo cual es precisamente la tesis de los metafísicos que presentan su sistema como la revelación global de la verdad. Por eso, toda teoría del conocimiento que admita un devenir, una historia, un progreso de la ciencia (un tránsito de la ignorancia al conocimiento, es decir, *de verdades menores a verdades más profundas, a través de errores parciales o momentáneos*) es rigurosamente incompatible con la metafísica.

Lógicamente (es decir, formalmente) la oposición absoluta de la verdad y del error se expresa con un *dilema*. Se expresa, así, por «o bien... o bien...». O bien A es verdadero, o bien B. Si «A o B» constituye un dilema y A es falso, B es verdadero.

Formalmente, la disyunción y el dilema son procedimientos racionales rigurosos, indiscutibles.

Pero su alcance es limitado y su campo de aplicación, restringido. Desde el momento en que se considera el *contenido*, lo *concreto*, la disyunción formal es raramente posible; lo real no se deja encerrar siempre en un dilema.

Demos algunos ejemplos:

a) «O bien el idealismo es verdadero —o bien el materialismo es verdadero». Este dilema es absoluto: la verdad de lo uno entraña la falsedad de lo otro.

Pero la disyunción formal y el dilema sólo se imponen dentro de los límites del «problema del conocimiento». La oposición entre la materia y la conciencia, entre el materialismo y el idealismo, *sólo tiene sentido dentro de los estrechos límites de esta cuestión,* que por otra parte *es filosóficamente fundamental*: «¿Qué es lo primordial?».

Al margen de esta cuestión, *la oposición se convierte en relativa.* Ya no es necesario contestar «sí» o «no». Así, si se pregunta qué es lo que era *históricamente* el sistema cartesiano, es preciso contestar: «En cierto sentido y bajo determinado aspecto, en la física y la fisiología, un materialismo, en otro aspecto, un idealismo...»

Precisamente, podemos decir, porque no hay oposición absoluta entre la materia y la conciencia: «La conciencia sale de la materia después de una larga evolución; el cerebro, producto de la naturaleza material, es la condición del pensamiento, es incluso el órgano del pensamiento, etc.» (*p*).

b) «O bien un ser es un mecanismo inerte, o bien es un organismo vivo».

Pero la muerte no es un instante absoluto, un acontecimiento metafísico que interrumpe la vida. La muerte es un proceso. Todas las partes de un cuerpo no mueren simultáneamente; por ello se cogen de los cuerpos muertos fragmentos de tejidos para injertarlos en los vivos, e incluso sangre para transfundirla. Los tratados especializados mencionan casos de operaciones quirúrgicas en las que el corazón del paciente se detuvo y un masaje o una inyección de adrenalina lo pusieron de nuevo en marcha. No hay signo absoluto de la muerte. En muchos casos es imposible decir si un ser está muerto o vivo, es una imposibilidad objetiva; como dice el lenguaje corriente, está «entre la vida y la muerte». Por otra parte, el ser más «orgánico» contiene una parte de mecanismo, es decir, de exterioridad, de separabilidad de ciertos órganos e incluso de mecanismo en el sentido habitual de esta palabra: nuestro brazo es una palanca.

c) «Todo ser vivo es mortal; así, pues, o bien este ser es mortal, o no es un ser vivo». Pero la sustancia viva de los unicelulares que se reproducen por escisiparidad (división) sigue siendo indefinidamente la misma. Pero la sustancia germinativa de los seres superiores se transmite quizá directamente de padres a hijos, puesto que sobre ciertos gérmenes fecundados se perciben en seguida pigmentaciones, y si se daña —pinchándolos o quemándolos— esos pigmentos, el producto ya no tiene órganos reproductores (teoría de Weissmann sobre la continuidad del plasma germinativo, recogida y perfeccionada por la «genética», la teoría moderna de la herencia por los genes).

d) «O bien una figura geométrica es una curva, o bien es un conjunto de rectas». Pero el polígono regular inscrito en un círculo *tiende* hacia el círculo cuando se aumenta indefinidamente el número de lados. Y el elemento pequeñísimo tomado sobre la curva equivale al elemento pequeñísimo tomado sobre la tangente.

Si se afirma: «O bien dx es nulo o bien es una cantidad determinada», se abre una discusión sin fin. Cauchy ha resuelto la dificultad por medio de su definición de la continuidad y del límite: se dice que, si x tiende hacia a, la función f(x) tiende hacia el límite A, cuando a un número ξ, arbitrariamente escogido, por pequeño que sea, le corresponde un número positivo η, tal que se tenga $|f(x) - A| < \xi$ para todos los valores de x que satisfagan [3] la condición $|x - \alpha| < \eta$. Gracias a esta disposición en un sistema de desigualdades, Gauchy ha evitado el enojoso dilema. Pero no deja de seguir siendo cierto que no se puede responder a la cuestión con un «sí» o un «no».

Podrían multiplicarse los ejemplos. Si no se encierran los dilemas y las disyunciones en los estrechos límites que son precisamente los de la lógica formal, se da una concepción petrificada, estática —metafísica— de la verdad, del error y de sus relaciones.

Lo real, el contenido, presenta innumerables e imprevisibles matices, *cambios* y *transiciones,* de suerte que raramente se deja, según la expresión clásica, «encerrar en un dilema».

La lógica abstracta quiere que se responda con un «sí» o un «no» a toda pregunta, porque cree que una idea o es verdadera o es falsa, que la verdad y el error son absolutos y uno excluye al otro.

Pero a menudo ocurre que, sin jugar a comportarse como un campesino normando, habría que responder: «Sí, pero no... Sí, *en cierto sentido*; no, *en otro sentido*».

La verdad y el error no están abstractamente separados ni son separables. Es preciso mantener que hay verdad y que hay

[3] Véase TANNERY: *Introducción a la teoría de las funciones de una variable,* pág. 222.

error; pero ambos cambian como lo real mismo. La verdad se convierte en error, el error se convierte en verdad... Una afirmación como «Francia tiene necesidad de un rey» era cierta hace tres siglos; ya no lo es hoy, pues han cambiado las condiciones sociales, políticas y económicas. Los que mantienen esta afirmación con argumentos tomados en préstamo a la historia del siglo XVII transforman en un enorme error una verdad referente a un momento de esta historia. Su pensamiento y la historia que ellos conciben, sin tener en cuenta la época, el lugar y el movimiento, permanecen abstractos, congelados, incapaces de expresar el movimiento real de los hechos.

Un error puede ser una verdad parcial, un aspecto de una verdad o una verdad ampliada hasta más allá de los límites dentro de los cuales es verdadera. *Dentro de ciertos límites,* una vez más, *la oposición de la verdad y del error es absoluta,* y por eso nosotros mantenemos su distinción y la idea de una verdad objetiva. Pero, fuera de esos límites, *fuera del terreno indicado, fuera del momento determinado de la historia o del pensamiento, la oposición se convierte en relativa y la verdad se transforma en error* (y recíprocamente).

Consideremos una ley física sencilla, como la ley de Mariotte. Es verdadera con cierta aproximación (aunque cualquier ley más precisa que esta no hace sino llevar hasta más lejos los límites del error y de la aproximación); es verdadera si se descuida la temperatura, y sólo si no nos acercamos al punto crítico de licuefacción del gas considerado.

Pese a su aproximación, esta ley ha servido de punto de partida a teorías de la mayor importancia (teoría cinética de los gases). Fuera de estos límites, hay que reemplazarla por otras fórmulas, como la de Regnault, más precisa y que tiene en cuenta la temperatura.

Pero la precisión absoluta no existe en las medidas físicas reales, efectivamente posibles. No es más que un «límite» hasta el infinito, al que nos acercamos sin alcanzarlo jamás, como en el caso de una asíntota.

Esta precisión absoluta resulta incluso inconcebible. Supongamos que nos hacemos cada vez más pequeños. Un objeto cualquiera, este lápiz, esta piedra, perdería muy pronto sus contornos, aparecería como formado por montones y por inmensas cavernas; luego, cuando pasáramos *a otra escala* que no fuera la escala humana, se nos aparecería como un enjambre

móvil de electrones y de protones en un número global casi constante (trillón más o menos) o como un centro momentánea y relativamente estable de energías o de movimientos ondulatorios, en vez de como un objeto susceptible de ser medido, pesado, con precisión absoluta. Sin embargo, podemos medir y pesar los objetos *a nuestra escala,* tan real, por otra parte, como la escala microfísica.

Es incluso posible que encontremos ante nosotros un límite finito, un confín, en la precisión de nuestras medidas. Formamos parte del universo que medimos. No somos exteriores a ese mundo, como una «pura» mirada o una «pura» inteligencia. Para medir los objetos, es preciso actuar sobre ellos. En la práctica, efectivamente, para determinar el lugar o el movimiento, la velocidad de un cuerpo en el espacio, es preciso examinarlo, mirarlo, es decir, iluminarlo. Ahora bien, la luz es también un hecho físico, una acción física que modifica al objeto. Puede ser que esta modificación inevitable limite la precisión de nuestras medidas, sobre todo si esta modificación no puede descender por debajo de una cierta cantidad o «quantum» determinado. Más allá de ella, estaríamos condenados a la incertidumbre (relaciones de incertidumbre de Heisenberg).

Es imposible decir actualmente si esos límites de nuestro conocimiento relativo son definitivos. Hasta ahora, todos los límites fijados para el conocimiento han sido superados más pronto o más tarde. El caso es que estos resultados de la física moderna establecen con precisión que el «sujeto» es también un «objeto» que forma parte del universo; que esta inherencia y esta interacción de lo medido y de lo midiente limitan el conocimiento y *a la vez* lo garantizan objetivamente; que el conocimiento del universo es real, pero *relativo*; y relativo, no con respecto a la naturaleza ideal de su espíritu o a la estructura subjetiva de su pensamiento, sino con respecto a su lugar en el universo, a la precisión de sus instrumentos, a la eficacia de su acción.

Volvamos al sencillo ejemplo que nos ha servido de punto de partida. La ley de Mariotte es verdadera dentro de ciertos límites, en cierta escala. Fuera de estos límites objetivos, se convierte en falsa. Por una parte, contiene *un grano de verdad.* Por otra parte, esta *verdad relativa* se transforma en error precisamente desde el momento en que se pretende transformarla en verdad absoluta, transportándola fuera de sus límites, ampliándola de forma abusiva (por una operación exactamente se-

mejante a la que ejecuta el idealismo sobre una parcela de realidad y de verdad, a la que lleva a lo absoluto).

Conviene, pues, sustituir la oposición formal y estéril de lo verdadero y lo falso por una concepción más ágil. Verdad y error se encuentran en interacción *dialéctica*. Pasan el uno al otro. Se transforman. Y mediante ello nosotros podemos conquistar nuevas verdades y tender hacia la verdad objetiva a través de verdades parciales y aproximativas, a través de los errores momentáneos (*q*).

3. *Absoluto y relativo.*

Insensiblemente, hemos pasado de una de las oposiciones polares entre las que se mueve nuestro pensamiento a otra de ellas: la de lo relativo y lo absoluto (*r*).

El pensamiento no dialéctico oscila entre el dogmatismo, por una parte, que afirma la verdad absoluta, y la negación igualmente absoluta de esta verdad, bajo el nombre de «escepticismo» o de «relativismo».

El pensamiento en movimiento entraña *un momento de duda* (*el espíritu crítico*), de negación, de escepticismo, de relativismo, en relación con toda verdad establecida en apariencia y que se pretende absoluta. Pero ¿es preciso detenerse en esta negación? ¿No se trata más bien de una fase, de un momento del pensamiento que va a superar su punto de partida?

Actualmente, el término filosófico «relativamente» conserva aún, en su uso más frecuente, algo de metafísico, aunque él pretenda oponerse a la metafísica. Los relativistas son pesimistas del conocimiento, agriados y decepcionados por la metafísica, que echan de menos la verdad absoluta y que afirman, con una cólera contenida, que esta verdad «nouménica» existe, pero se nos escapa (kantismo).

Se quedan en una posición de *compromiso* entre la metafísica y el trabajo efectivo del pensamiento humano.

El *relativismo dialéctico* es optimista. Está de acuerdo en la relatividad de nuestros conocimientos, pero no a causa de una fatalidad metafísica (estructura subjetiva de nuestro pensamiento, como en el kantismo), sino *en relación con la etapa efectivamente alcanzada por nuestro conocimiento.*

La ciencia humana, en su esfuerzo humano hacia la verdad, se desarrolla con cierta coherencia interna. H. Poincaré ha observado que si Kepler hubiera dispuesto de instrumentos modernos no habría podido, sin duda, situar a los movimientos planetarios sobre elipses, puesto que en realidad las interacciones de los planetas les infligen movimientos mucho más complejos. Y, sin embargo, las leyes de Kepler, al igual que las leyes newtonianas cuyo descubrimiento ellas permitieron, tienen una verdad relativa incontestable; y son ellas las que permiten calcular los movimientos complejos de los planetas. Mezclando abstractamente los grados de verdad, de objetividad y de precisión relativa alcanzados por nuestros conocimientos, se ignora la historia real, se enredan los elementos del conocimiento.

El *relativismo dialéctico* admite la relatividad de nuestros conocimientos, no en el sentido de una negación de la verdad objetiva, sino en el sentido de una perpetua *superación* de los límites de nuestro conocimiento.

De la misma manera que no existe una separación absoluta entre la verdad y el error, tampoco existe una línea de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta. Cada etapa del desarrollo del conocimiento aporta nuevos granos, y «granos» de una verdad cada vez más fina y precisa, más ampliada, a esta cosecha de verdades. Cada verdad alcanzada es relativa; pero el conjunto de verdades alcanzadas y determinadas como relativas forma parte del conocimiento objetivo absoluto. También en este caso debemos tomar el pensamiento vivo, en movimiento, que envuelve su pasado, sus conquistas, sus instrumentos, todos sus momentos puestos *cada uno en su sitio,* cada uno con sus alcances y sus límites, e ir de este movimiento en su totalidad hacia la verdad. La etapa antigua, la ley aproximativa, la teoría momentánea no son suprimidas por el desarrollo posterior que las supera, sino que, por el contrario, son conservadas con un sentido nuevo, *en su verdad.*

Así, la ley de Mariotte no es destruida por la ley de Regnault. Subsiste, y no sólo como una etapa de la investigación, sino como una aproximación que necesitaba un término complementario *fuera de los límites de su aplicación.*

E, igualmente, la teoría de la relatividad (Einstein) no suprime la teoría newtoniana del espacio y de la gravitación. La completa, fuera de ciertos límites.

La vieja mecánica —masa independiente de la velocidad, etcétera— sigue siendo un caso particular de la nueva, valedera para velocidades débiles y para masas estadísticamente constantes, es decir, válida objetivamente pero dentro de ciertos límites: *a nuestra escala.* Esta vieja mecánica es más verdadera para nosotros que en la época en que se creía que era absoluta, ahora que sabemos *por qué es verdadera y dentro de qué límites.*

Una verdad científica es, pues, *relativa en cierto sentido*; está destinada a transformarse, a aparecer bajo aspectos nuevos, a ser *superada* por leyes o teorías más precisas, de una aproximación más avanzada.

Pero, *en cierto sentido, es absoluta.* Superación no significa supresión. Esta verdad subsistirá *en su sitio, en su grado de objetividad y de precisión, en cierta escala.* En el conocimiento, lo que precede encuentra su verdad en lo que sigue.

Para percibir lo que el pensamiento humano ha aprehendido de la verdad es preciso, pues, dominar el conjunto del conocimiento y de su historia. El resultado alcanzado no debe —ni puede— ser separado de las etapas, de los momentos sucesivos de la verdad. La ciencia no es una colección o una suma de resultados muertos, sino un conjunto vivo, un movimiento total, un organismo que conserva en sí, renovado, a todo el pasado. La ciencia hecha no separa de la ciencia que se hace. La ciencia adquirida posteriormente implica, verifica, completa a la ciencia anterior: *la sitúa en su verdad.*

Una misma verdad resulta, pues, *a la vez, relativa y absoluta.*

a) Esta contradicción se resuelve de hecho y sin cesar en el movimiento del pensamiento que va hacia lo desconocido. Desde el momento de la sensación y la percepción, sabemos que nos resulta imposible objetivar nuestras impresiones sensibles. La sal no es el gusto de la sal, es otra cosa. Y sin embargo, es ya ese gusto; *la sensación* es una *relación real entre una realidad externa y nuestro organismo, también real.* Tiene, pues, cierta realidad objetiva, una verdad. Pero es preciso buscar *en otra cosa* que en ella el fundamento de su propia verdad.

Igualmente, el sabio sabe que no puede objetivar el resultado alcanzado; y, sin embargo, sabe también que ese resultado es ya algo objetivo. Esta contradicción, percibida más o menos oscuramente, lo empuja hacia adelante, hacia lo desconocido. Lo conocido llama a lo desconocido para encontrar en él su verdad, es decir, la profundización de su verdad.

b) La verdad absoluta sería, pues, el conjunto, la *totalidad* infinita de las verdades relativas en todos los grados, en todas las escalas.

Esta verdad absoluta, hacia la cual puede tender el pensamiento humano —y que sería el remate del saber, la supresión de lo desconocido, la totalidad del pensamiento coincidiendo con la totalidad del universo— es un límite infinitamente lejano al que, sin embargo, nos aproximamos cada vez más. En este sentido, la verdad absoluta se realiza a través de los descubrimientos relativos y de los pensamientos individuales, cuyo alcance es limitado.

En este sentido, pues, *la relación de lo absoluto con lo relativo no es otra que la del pensamiento humano con el pensamiento de los individuos.*

El pensamiento humano pretende legítimamente detentar la posibilidad, el poder de alcanzar la verdad absoluta. El pensamiento pretende la soberanía sobre el mundo y el derecho absoluto sobre la verdad «infinita».

El pensamiento de los individuos no puede tener esas pretensiones; siempre es finito, limitado, confinado y relativo. Pero esta contradicción se resuelve gracias a la sucesión de las generaciones humanas y a la cooperación de los individuos en la ciencia, obra *colectiva.*

El pensamiento del hombre es, pues, tan soberano como desprovisto de soberanía; tan limitado como ilimitado. Es soberano e ilimitado por su vocación, por sus posibilidades, por su naturaleza, histórica y social. Y es limitado por su realización etapa tras etapa, obra individual a obra individual, en el tiempo, en tal o cual momento, a través de tal o cual error o verdad parcial.

Son *dos aspectos inseparables* del inmenso esfuerzo humano.

Así, se determina de manera satisfactoria la relación compleja —la interacción— de lo absoluto y de lo relativo, de lo verdadero y de lo no-verdadero.

Toda concepción del conocimiento que rompa ese movimiento abandona la tierra y el pensamiento vivo para lanzarse hacia un cielo poblado de nubarrones, de abstracciones, de vanos reflejos: el cielo metafísico.

En el conjunto del conocimiento humano las constataciones más humildes y los procedimientos más sencillos de la práctica tienen su sitio y ocupan su sitio, su grado, tanto en la historia como en la actualidad.

4. *Desconocido y conocido.*

¿Cómo, para el pensamiento metafísico, lo desconocido se convertiría en conocido?

El pensamiento, al ser concebido como una «sustancia» —y una sustancia consciente, que se queda en el interior de sí misma, «inmanente» según la expresión de la escuela kantiana—, ¿cómo podría transportarse a lo desconocido? ¿Y cómo el objeto desconocido se transportaría al pensamiento? Desde el momento en que se representa metafísicamente al objeto y al sujeto como dos «sustancias» extrañas, el problema del conocimiento se plantea, y se plantea así: ¿cómo una de esas sustancias se convertiría en la otra?

O bien se suprime lo desconocido, reduciendo el mundo al pensamiento, al espíritu. O bien se remite lo desconocido al «misterio», noción metafísica y vulgar particularmente empleada.

Y aquí la cuestión es formal y el «o bien... o bien...» tiene validez en todo su rigor.

Ahora bien, el pensamiento no es una sustancia, sino una actividad. Es cierto que el idealismo, desde Kant, ha criticado la noción de «sustancia» y de «cosa» aplicada al pensamiento, al espíritu; afirma que el pensamiento es una *actividad* y no una cosa o una sustancia. Pero la categoría metafísica de «sustancia», aplicada al pensamiento, persiste en el idealismo crítico de los kantianos; en efecto, éstos se representan el pensamiento como una actividad encerrada en sí misma, que tiene una *naturaleza subjetiva determinada* (y por lo tanto una «sustancialidad») que lo separa del objeto, de tal suerte que su actividad consiste en imprimir su huella —su forma— sobre los objetos (el contenido) y en constatar a continuación lo que ha impreso. Este juego de engaños, por el cual encontraríamos en las cosas (misteriosas y nouménicas en sí mismas) lo que hemos puesto en ellas por una actividad interna (también de origen misterioso), ¡esta automixtificación sería el conocimiento!

Pero el pensamiento, en tanto que actividad, no se aprehende al margen de sus productos, de sus obras, de los objetos a los cuales se aplica. *Debemos buscar el pensamiento en los objetos y en los productos del pensamiento humano,* y no aparte de ellos. El pensamiento no tiene naturaleza subjetiva pura, «interioridad». ¡Sería una idea ridícula la de buscar el genio de un gran pintor fuera de sus obras!

El pensamiento no es una «sustancia» aislada o perdida entre otras sustancias. El pensamiento es *acto,* es decir, *poder,* y el poder no se define fuera de las cosas sobre las que actúa.

Según la fórmula de Husserl [4], la conciencia no es «algo», sino que es «conciencia de algo»; el pensamiento *no es* algo, sino que es *pensamiento de algo.* La fórmula de Husserl es deficiente, puesto que considera a la conciencia (el pensamiento) como una especie de pura luz, de haz luminoso dirigido hacia las cosas y que permite describir las cosas que ilumina. Si el pensamiento es un *poder* —causa, o efecto, o ambos a la vez, del poder humano sobre la naturaleza— conviene tratar de definir ese poder. La fórmula de Husserl sigue siendo una definición enteramente teórica, aún metafísica, del pensamiento y de la conciencia. En lugar de definirlos por el «algo» los define por el «no algo» —por la nada—. De ahí las oscuras especulaciones de la escuela husserliana sobre la nada [5].

El pensamiento tiene un poder efectivo, el de aislar, de separar del inmenso devenir del mundo, de la totalidad del devenir, ciertos fragmentos, ciertos «objetos». Tiene el poder de discriminar, de separar de *abstraer.* Ese poder no añade nada sustancial y misterioso al universo; al contrario. Hay *menos* en los objetos separados que en los objetos de la naturaleza.

Ese poder no tiene nada de enigmático. Un poder no es un «algo», y no es «nada». Es un acto inseparable de lo que él produce. Nuestra *mano* procede así: aisla, separa fragmentos del mundo; arranca la concha de su roca, o el fruto de su árbol. Si el pensamiento hace pasar líneas ficticias, demarcaciones teóricas y abstractas alrededor de los objetos, a los que no separa prácticamente, sino teóricamente, esta operación no es «sustancialmente» diferente de las operaciones de nuestra mano, o de

[4] Cfr. I, 2, *supra.*

[5] Cfr. J. P. SARTRE: *L'Etre et le Neant,* Gallimard, 1942, sobre todo, págs. 29 y 29. (Ed. cast. «El Ser y la Nada», Losada, Buenos Aires, 1966.)

nuestros sentidos (por ejemplo, cuando nuestros ojos o nuestro oído aislan ficticiamente, y sólo para nosotros, a una sensación de un conjunto. de ellas).

Tal es la significación profunda de la práctica.

El pensamiento, tomado en sí mismo, puede ser considerado como forma y conjunto de formas. Estas formas no se comprenden fuera del contenido objetivo. No son más que las maneras habituales, adquiridas en el curso de la experiencia humana, de circunscribir *una parte del contenido* de la conciencia y de la experiencia. En el límite, fuera de todo contenido, esas formas se desvanecen; no hay pensamiento «puro», ni inteligencia «pura», ni lógica «pura» o puramente formal. Las formas del pensamiento no pueden, pues, ser aprehendidas aisladamente, como un «algo», y precisamente porque no pueden aislarse intervienen sin cesar y eficazmente en la acción.

Así, pues, no hay heterogeneidad sustancial (metafísica) entre lo desconocido y lo conocido, sino un tránsito normal e incesante del uno al otro: lo desconocido se convierte en conocido; y, recíprocamente, lo conocido designa y llama a lo desconocido, todavía inexplorado. Lo «conocido» no es la «cosa» convertida en «pensamiento» por una misteriosa transfusión. La cosa exterior, en sí, *aún desconocida,* se convierte en cosa pensada, objeto conocido, «cosa para nosotros» por medio de una operación enteramente natural, distinta de las operaciones prácticas por su grado, pero no por su naturaleza o su sustancia.

Así avanza el conocimiento, que no es una revelación en un instante dado, ni incluso una marcha lineal y simple desde la ignorancia hasta el conocimiento, sino un camino con complicados meandros, que sigue los accidentes del terreno que rotura y que a veces debe volver sobre sus pasos. No es más que una ruta, un camino a través de la naturaleza, pero, como dice Hegel en una fórmula singular y profunda, es un camino que se hace él mismo.

5. *Inteligencia (entendimiento) y razón.*

El entendimiento (la inteligencia) determina objetos distintos (por ejemplo, los objetos de nuestra percepción y de nuestra acción), así como los elementos de esos objetos. Por eso, el entendimiento separa a estos objetos unos de otros y del conjunto dado, aísla «desmenuza» (Bergson); el entendimiento, por lo tanto, analiza, diseca y destruye (*s*).

Hay algo disolvente, destructor, en la inteligencia tomada separadamente, funcionando aparte como función individual. Precisamente esta forma de inteligencia es la que la poesía dramática atribuye al diablo (Mefistófeles) y a los seres demoníacos, y que puede ser, en efecto, la que haya que conceder a ciertos hombres nefastos, cuyo prestigio intelectual ha sido muy grande a veces (políticamente, esta inteligencia destructora se llama maquiavelismo). La inteligencia tomada así, aislada, tiene algo de inquietante; y por ello el intelectual más «puro» —sociológicamente, el heredero del antiguo brujo— es un ser humano del que el hombre medio desconfía instintivamente, a quien abandona a su soledad, y no sin razón, porque este demonismo de la pura intelectualidad se manifiesta tanto en la vida como en el arte (cf. el satanismo de Baudelaire, admirado y cultivado por generaciones de baudelairianos).

Y, sin embargo, la inteligencia prolonga la vida práctica, la humilde práctica; el obrero que pinta con minio un objeto metálico para preservarlo de las fuerzas de la naturaleza que tienden a disolverlo y a devolverlo a la vasta unidad del universo, o el que talla un bloque de piedra, realizan a un nivel elemental el prototipo de toda operación de la inteligencia. O también el carnicero que descuartiza a un animal.

La inteligencia es, pues, la función del objeto y del instante aislado, del detalle tomado fuera del conjunto. Pese a su aspecto disolvente, es indispensable. A los que —como Bergson— la critican en nombre de la simpatía o de la fusión directa con los objetos que hay que conocer, es preciso contestarles con las frases oscuras, pero profundas, de Hegel:

> El poder formidable de lo negativo, la energía del pensamiento consiste en que lo que está ligado y no tiene más

realidad que en su conexión con otra cosa conquista una existencia propia... La muerte, si queréis llamar así a esta irrealidad, es lo más terrible que hay, y mantener muerta a una cosa es lo que mayor fuerza exige. La belleza impotente odia al entendimiento... pero la vida del espíritu no se espanta ante la muerte y no es ésta la que se conserva pura, es la vida que la sostiene y se mantiene en ella [6].

La razón constata que el elemento no puede existir fuera del conjunto, ni el órgano fuera de todo lo vivo. Restablece, pues, o pretende restablecer, ese todo; es la función de la vida, del conjunto, del movimiento total.

El entendimiento *determina* el detalle, el elemento, destruyendo (o negando) el todo y el conjunto, *disolviendo* ese todo. La razón, a su vez, niega las determinaciones del entendimiento; las critica; constata que la inteligencia «tiene razón» en cierto sentido, puesto que el objeto que determina es un objeto real; así, en la anatomía, los órganos que se disecan son muy reales. Pero la razón constata que la inteligencia se equivoca en otro sentido, puesto que pierde el enlace de los elementos entre sí y mata el conjunto vivo; y la razón pretende compensar este error del entendimiento, sanar a la conciencia humana de este mal y de esta desgracia, que la obligan a matar, romper, descomponer para conocer. Tomado aisladamente, el entendimiento es capaz de todas las sofísticas, de todos los juegos destructores a través de las contradicciones que chocan unas contra otras. La razón lo impide.

Por eso es absurdo partir de una crítica de la inteligencia como «desmenuzante» (Bergson) para alcanzar y rebajar la razón. La razón es la función de la *unidad.*

Sin embargo, la razón no puede aislarse. Comprender a un ser, a un ser viviente o a un objeto, es ver *los detalles en su conjunto, el elemento en el todo,* el órgano en el funcionamiento del organismo.

Es preciso, pues, reunir estas dos actividades en cierto sentido opuestas: la inteligencia y la razón.

«De ordinario, se toma el entendimiento como separado de la razón» [7].

[6] *Fenomenología,* ed. Lasson, pág. 30.
[7] HEGEL: *Gran Lógica,* prefacio a la primera ed., pág. 7.

Tomemos conciencia del poder *negativo* que es inherente al pensamiento, que es su primer aspecto: el entendimiento destruye y niega las cosas y los seres dados, la razón niega esta negación y restablece lo real, lo positivo. Son dos aspectos del mismo poder, de la misma actividad.

«En su verdad, dice Hegel, la razón es... razón inteligente o entendimiento racional» [7 bis], es decir, que es capaz *de analizar, de abstraer y de criticar el análisis, de superar la abstracción.* Ese es el aspecto positivo del pensamiento, que resulta, por así decirlo, de una victoria sobre su propio poder negativo. La percepción y la experiencia práctica nos dan seres simples en apariencia; nosotros «negamos» esa sencillez en el curso de nuestra investigación, la destruimos, para alcanzar y descubrir la complejidad oculta, los elementos, y entonces estamos en el terreno del análisis, del entendimiento.

El entendimiento que abstrae es *el primer grado del conocimiento.*

La metafísica elude las exigencias de la dialéctica, es decir, de la razón viva. Se limita a las operaciones del entendimiento, al que confunde con la razón. Separa, aísla, por ejemplo, al sujeto del objeto, pero no lo hace para reunirlos con mayor fuerza y lucidez. Los mantiene separados. Así aparece la ligazón profunda del idealismo con la mayoría de las doctrinas metafísicas. El idealismo lleva a lo absoluto un aspecto separado, una parte del contenido de la vida humana; ahora bien, precisamente el pensamiento metafísico aísla y separa. Se puede hablar, pues, legítimamente, del «entendimiento metafísico» oponiéndolo a la *razón dialéctica* (o *entendimiento racional*). En particular, el entendimiento metafísico disocia las oposiciones y contradicciones y deja de ver el lazo, la contradicción misma.

6. *Inmediato y mediato*

Se puede llamar «*inmediato*» a todo conocimiento que no se obtiene por un proceso, por un procedimiento que pasa por «*medios*», por etapas «intermedias».

En el lenguaje filosófico habitual, todo conocimiento inmediato lleva el nombre de «intuición».

[7 bis] HEGEL: *op. cit.*

Designa, primeramente, la «intuición sensible», es decir, las sensaciones proporcionadas por un objeto.

En muchos psicólogos, y sobre todo en Bergson, designa una pretendida «intuición psicológica» o «interior», es decir, una especie de conocimiento inmediato y directo de «lo que pasa en nuestro espíritu» o de nuestros «estados psíquicos».

Los metafísicos llaman «intuición racional» a cierto conocimiento inmediato y directo de las «ideas innatas», de las «evidencias» propias de la razón, de las «nociones» (como la del número) o de los axiomas matemáticos. La intuición intelectual o racional sería, pues, la revelación íntima de la razón a sí misma.

Los místicos admiten una especie de revelación externa: lo verdadero, lo absoluto se entregaría a nosotros en una intuición «adivinadora», especie de iluminación que suprimiría súbitamente la separación del sujeto y del objeto y transfundiría misteriosamente, en el sujeto, ya sea a la propia divinidad, ya sea ciertas verdades de importancia capital.

El empleo de una misma palabra con significados tan diferentes, y en grados tan variados del conocimiento —desde la impresión psicológica hasta la revelación de una divinidad— «revela» por sí sólo una extraña confusión, de la que podrían aprovecharse los aficionados a pescar en río revuelto. La intuición es la noche en la que todos los gatos son pardos, como dice Hegel (literalmente: la noche —de lo inmediato, de lo absoluto— en la que todas las vacas son negras).

La impresión sensible (la sensación) no es un conocimiento más que en tanto que ausencia de conocimiento; ausencia presentida o sentida como una necesidad de avanzar en el conocimiento. Indica la cosa que hay que conocer y no lo que esa cosa es. Se dirige hacia el «ser» en general de cada cosa, hacia su «existencia» en el sentido más vago. La sensación apenas entra en el conocimiento propiamente dicho, aunque sea el punto de partida necesario.

¿Por qué atribuir a este conocimiento tan pobre, pero tan fácil como tal de colocar en su sitio, el término oscuro de «intuición» sensible, como si la sensación nos revelase el objeto?

Para colmar el vacío «interno» del pensamiento metafísico o suprimir el hiato entre el sujeto y el objeto es preciso dar por supuesto una potencia misteriosa: la intuición. Tomada místicamente, esta intuición se queda fuera —por debajo— de toda tentativa de justificación. Se «fundará» sobre una «intuición» y sobre una iluminación interior cosas tan dispares como el vegetarianismo, el espiritismo, el racismo, como una religiosidad, un romanticismo, una doctrina cualquiera del corazón o de la creencia. En cuanto a la intuición llamada racional, ésta supone que la razón «es» algo: una sustancia, una realidad aislable. Pero si la forma racional, en el límite del contenido, se desvanece (pues la forma lógica pura no es más que tautología, repetición, vacía abstracción) y si, por otra parte, el movimiento de la razón concreta no es otra cosa que el movimiento del contenido, en su conjunto y en su unidad, desaparece cualquier fundamento de una pretendida «intuición racional» de ideas innatas o de verdades de evidencia. Esta «intuición» estaba simplemente postulada por las necesidades de la metafísica, a saber, por una parte, un pensamiento que tiene una «naturaleza» dada fuera de la naturaleza, que sabe «por naturaleza» ciertas cosas (ideas, principios a *priori*, evidencias), y, por otra parte, las «cosas» con las que se restablece una especie de lazo y de conocimiento (cuando se los admite) por medio de esta misteriosa «intuición».

La sensación es lo inmediato, lo primero inmediato, el aquí y ahora brutos. La percepción, que resulta de una actividad práctica y de un trabajo del entendimiento, que supera ya las sensaciones, las une ya racionalmente, les añade recuerdos, etcétera, es un conocimiento mediato. Pero lo inmediato, la sensación, se carga directamente con estos conocimientos adquiridos, mediatos. No existen dos operaciones distintas, dos tiempos en la aprehensión de los seres sensibles: la sensación y luego, a continuación, la percepción. La sensación se convierte en un *momento interno, un elemento* de la percepción tomada como un todo. Es decir, que *lo mediato, a su vez, se convierte en inmediato.*

De la misma manera, un conocimiento superior, un teorema de geometría, por ejemplo, no se descubre y no se comprende más que como consecuencia de pasos complicados. Es un conocimiento *mediato.* Conquistado, adquirido, asimilado, este conocimiento se convierte en el *medio* para adquirir nuevos conocimientos; pero entonces se presenta en seguida a nuestro pensamiento. Lo mediato se ha convertido en «inmediato» (*t*).

La mediación no queda destruida simplemente al ser nega-

da así. El nuevo inmediato no encuentra lo inmediato simple, indiferenciado, del principio; lo enriquece, lo desarrolla y sólo lo encuentra en un nivel superior y singularmente profundizado; piénsese en lo que representan las formas gramaticales de su lengua natal para un lingüista que conoce familias enteras de lenguas, o la simple vista de un rostro humano para un gran novelista.

La palabra «intuición» es tomada por Descartes en dos sentidos diferentes. Unas veces es «la concepción firme que nace en un espíritu sano y atento gracias a las solas luces de la razón» [8], y designa la evidencia de las ideas innatas, de las «naturalezas simples», lo cual cae bajo la crítica del racionalismo metafísico. Otras veces, designa al acto mediante el cual nuestro «espíritu» recorre rápidamente una larga cadena de razonamientos en la que sabemos «que el último eslabón es también el primero»; entonces llegamos a tener la cadena entera, y a dominarla de una sola ojeada, sin omitir ningún encadenamiento, ningún elemento, ninguna «parcela» [9].

La intuición cartesiana en este segundo sentido corresponde más o menos a lo que la lógica dialéctica llama «lo inmediato» superior, lo inmediato enriquecido y desarrollado a través de la mediación. Pero, diferencia esencial, la cadena y el todo no reciben su verdad de una evidencia colocada al principio, como piensa Descartes; lo inmediato superior *recibe su verdad de su objetividad* más alta; es «*verum index sui*» (Spinoza) y la verdad que implica y envuelve le viene del hecho de que ha penetrado en las cosas. Es un *grado superior* de conocimiento.

La razón conquistada por la especie humana se convierte en inmediata en el hombre cultivado. «Produce lo universal y comprende en él lo particular y lo singular» (Hegel); es decir, que esa razón es concreta y que, *producida* por los hombres en su esfuerzo hacia lo verdadero, lo objetivo y lo universal, se enlaza —en cada hombre cultivado— con su existencia, con su vida singular (individual) y con sus ideas particulares.

[8] *Regulae*, III.
[9] Véase cuarta regla del *Método*.

7. *Abstracto y concreto*

No puede existir entre lo abstracto y lo concreto una separación metafísica, una diferencia de naturaleza, de la misma manera que no existe entre lo inmediato y lo mediato.

La metafísica clásica ha separado de varias formas a la abstracción de lo concreto.

La doctrina de Platón parte de una observación de orden estético; no sólo todos los caballos pertenecen a la especie «caballo», sino que los individuos de esta especie, más o menos hermosos, parecen acercarse o alejarse de un tipo perfecto; todo ocurre, según Platón, como si la naturaleza material se propusiera realizar ese tipo perfecto, ese modelo ideal, sin lograrlo jamás. La idea del caballo —el caballo «en sí», el caballo «eterno», el arquetipo del caballo— existe, pues, antes que los caballos reales.

Estos representan la mezcla de la idea metafísica con la materia, con la nada. La idea existe (y el platonismo lleva clásicamente el nombre de «realismo» porque ha «realizado» las ideas, lo cual, por otra parte, dicho sea de paso, muestra la extremada confusión del vocabulario). Así, pues, según Platón, la idea es concreta. Los individuos materiales, resultantes de la fragmentación de la idea y de la separación entre el mundo sensible (material) y el mundo inteligible (ideal), son «abstractos».

Esta separación de lo concreto y de lo abstracto se encuentra confirmada, bajo un nuevo aspecto, por la doctrina de Aristóteles. Este último ha formulado el célebre principio: «Sólo hay ciencia de lo general»; es decir, que el individuo queda al margen de la ciencia. Esta sólo se refiere a abstracciones. El individuo es aquí lo concreto, pero lo concreto escapa a la ciencia.

La definición aristotélica se opera «por la diferencia específica y el género próximo». El caballo es un mamífero (género próximo) caracterizado por el casco (solípedo —diferencia específica—). El sujeto definido posee cierto número de atributos, unos esenciales y necesarios, otros accidentales y contingentes. Los atributos esenciales se explican, según esta teoría, por la jerarquía de los géneros y de las especies, cada vez más

generales, en la que está incluido el sujeto en cuestión. Así, el hombre es bípedo, mamífero, vertebrado, etc., y esos son atributos esenciales. El hecho de que un hombre sea rubio o moreno es un atributo accidental. En la cumbre de esta jerarquía de los géneros y las especies se encuentran los géneros supremos, indefinibles, las diez categorías aristotélicas: esencia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, manera de ser, acción y pasión. En la base se encuentra la «species infima», la especie última o ínfima, el individuo. ¿Cómo definirlo? ¿Cómo atribuirle una diferencia «específica», puesto que no se trata ya de una especie? El individuo permanece fuera del conocimiento, es un inefable. La ciencia no aprehende más que una *jerarquía de abstracciones* cada vez más alejadas de lo real y lo concreto, hasta llegar a las abstracciones supremas, indefinibles también, puesto que no se puede ir más lejos ni más alto en la jerarquía.

El aristotelismo ha transformado en metafísica una rigurosa «puesta en forma» del lenguaje, interpretado de acuerdo con las preocupaciones del naturalista que era Aristóteles.

El lenguaje, en efecto, clasifica a los seres concretos —es decir, a los seres individuales— siguiendo una jerarquía de géneros y de especies. Considera a cada ser susceptible de ser «hablado» como un complejo de *cualidades* designables mediante sustantivos o adjetivos *generales* (el árbol es verde, el árbol es vivo, el árbol es un álamo y por lo tanto tiene hojas caducas, etc.) sin interrogarse sobre el *lazo* interno de esas cualidades. El aristotelismo representa, pues, una tentativa cuyo examen se impone, pues se trata en el fondo del lenguaje y de su función en un pensamiento preciso. Si fuera preciso abandonar toda consideración de géneros y especies, de cualidades y de conceptos (por ejemplo, para dejar su lugar únicamente a relaciones cuantitativas, a funciones matemáticas) no sólo el aristotelismo, sino la lógica y el lenguaje, y por último la propia ciencia, se encontrarían puestos en duda.

Sin embargo, como metafísico, el aristotelismo desemboca en problemas insolubles. ¿De dónde vienen los géneros supremos? ¿Se quedan sin ligazón y solamente yuxtapuestos? Pero, entonces, ¿cómo entran en el conjunto jerárquico de las relaciones? Y, por otra parte, ¿qué es el individuo? ¿Es lo real, lo verdadero concreto, la unidad del conjunto de cualidades que lo constituyen, de cuyo conjunto cada una de las cualidades tomadas separadamente no sería más que un aspecto? ¿Está caracterizado por una especie de capacidad metafísica de existir —el «acto»—, capacidad más o menos grande, más o menos determinada según que el individuo en cuestión está más próxima a la vil materia o más próxima a la divinidad (de lo que Aristóteles llama el «acto puro»)? ¿O bien es solamente el residuo abstracto que subsiste cuando se ha aprehendido todo lo que es inteligible en lo real, como pensaba Platón?

El aristotelismo, en la historia de la metafísica, ha dejado pendiente la cuestión del «*principium individuationis*», de la naturaleza íntima del individuo y de su relación con el conocimiento. Ahora bien, esta cuestión no es sino la de la relación entre lo *concreto* y lo *abstracto*.

Cuando los historiadores exaltan el «milagro griego» suelen olvidarse de los aspectos negativos del genio griego. Ha legado al pensamiento humano una concepción estrecha del saber. La ciencia sería una «comprehensión» vana y enteramente teórica, una contemplación pasiva de lo real y de lo verdadero. Por una parte, no habría una constatación del mundo tal como es, de lo concreto, de los individuos; y, por otra, fuera de lo real, habría la ciencia como conjunto de entidades puras, despojadas de toda materialidad, que el metafísico deba admitir y contemplar estéticamente. Esta separación entre lo concreto y lo abstracto, entre la contemplación y la acción, entre la teoría y la práctica, fue particularmente nefasta para el pensamiento humano. Dicha concepción tuvo un fundamento social: la esclavitud, pues todo trabajo práctico y productivo era abandonado a los esclavos, y el pensamiento metafísico de los griegos fue una ocupación aristocrática, un lujoso placer de los hombres libres. Por otra parte, en la ciudad griega, el «individuo» debía ante todo encarnar las virtudes tradicionales de la ciudad. Resulta muy notable que la cuestión del «principio de individuación» haya correspondido a la imposibilidad práctica de una individualización real, de una relación viva y consciente entre el hombre y lo universal, entre lo concreto y lo clásico.

El *empirismo* clásico ha querido resolver el problema sin lograrlo. Oponiéndose al racionalismo metafísico (según el cual la razón en sí se encuentra en el origen de los conocimientos), el empirismo afirma que este origen se encuentra en la experiencia, o más exactamente en las *sensaciones*. ¿Dónde se encuentra lo concreto? En lo sensible. Pero la constatación sen-

sible inmediata se refiere siempre a una existencia individual: ese caballo, ese hombre. Los empiristas son, pues, de tendencia al menos, «nominalista»: las formas, los conceptos, las ideas generales no son, según ellos, más que palabras, simples denominaciones cómodas. Aquí, ya no es lo individual lo que aparece como un residuo del análisis, el cual ha extraído lo inteligible de lo concreto; por el contrario, es lo general lo que aparece con un carácter residual. He visto muchos caballos, todos con sus singularidades, con una individualidad definida. No me acuerdo de todos esos caballos, es una enfermedad, una insuficiencia de mi memoria; me queda una vaga silueta, una forma indeterminada: la idea general del caballo. Para un empirista no hay locura más grande que la de Platón, que tomaba por una realidad absoluta a la idea general, ese pálido calco, esa silueta sin color, ese esquema sin vida. El empirista encuentra el color, la vida, lo concreto, *en lo sensible y en lo individual, en lo inmediato.* Las ideas, la razón, el espíritu no son más que otras tantas abstracciones realizadas, palabras a las que, por un prejuicio convertido en hábito, se les concede un sentido superior. El empirista es, por temperamento, nominalista y un poco escéptico a la vez. El empirismo se ha desarrollado históricamente sobre todo en la sociedad inglesa de los siglos XVII y XVIII, individualista y realista en el sentido corriente de la palabra; el escepticismo de los empiristas fue un medio de crítica y de lucha —que se correspondía con el materialismo de los Enciclopedistas franceses— contra los escolásticos y la teología medieval (Hobbes, Locke, Hume, etc.).

Según los empiristas, lo concreto (lo sensible, lo individual) permanece fuera de lo abstracto. ¿Al invertir los términos del problema han logrado resolverlo? El empirismo llevado hasta sus últimas consecuencias acaba por negar la existencia al negar todo concepto, toda idea general e incluso toda existencia objetiva más allá de la sensación experimentada. ¿Dónde está la ventaja real sobre el aristotelismo, que creía en la ciencia aunque la situaba fuera de lo concreto?

«Si lo verdadero es abstracto, es lo no-verdadero», observa admirablemente Hegel [10]. Poco importa que se haga de lo abstracto una realidad superior o un debilitamiento y un residuo de lo concreto, puesto que persiste su separación.

[10] *Gran Lógica,* pág. 36.

La cuestión comienza a aclararse cuando se observa que lo concreto verdadero no se encuentra en lo sensible, en lo inmediato. Lo sensible es, *en cierto sentido,* la primera abstracción. Sensación y percepción separan uno de los aspectos del objeto: su relación con nosotros, el aspecto que nos importa y nos afecta en ese instante.

La sensación alcanza a seres individuales, y no los aprehende parte por parte, sino en un conjunto, en una relación práctica con el sujeto activo. Lo sensible es también, *en cierto sentido, lo primero concreto,* y simultáneamente, *en otro sentido, el primer grado de la abstracción.* No representa más que una aprehensión global, confusa, no analizada y «sincrética» (como dice la psicología) de lo real concreto. Así, permanece abstracto.

Concreto y abstracto no pueden separarse; son dos aspectos solidarios, dos caracteres inseparables del conocimiento. Sin cesar, pasan del uno al otro: lo concreto determinado se convierte en lo abstracto, y lo abstracto aparece como lo concreto ya conocido (*u*).

Penetrar en lo real es superar lo inmediato —lo sensible— para alcanzar conocimientos mediatos, por la inteligencia y la razón. Esos conocimientos mediatos son, entonces, pensamientos, ideas. El empirismo tiene razón al pensar que es preciso partir de lo sensible, pero se equivoca al negar que sea preciso superar lo sensible; el racionalismo tiene razón al creer en las «ideas», pero se equivoca al sustancializarlas metafísicamente, fuera de lo real que ellas conocen.

Penetrar en lo real es, pues, alcanzar por medio del pensamiento un conjunto cada vez más vasto de relaciones, de detalles, de elementos, de particularidades, aprehendidas en un todo. Este conjunto, este todo, no pueden, por otra parte, coincidir con la totalidad de lo real, con el mundo. El acto de pensamiento aísla, pues —por medio de una separación en capas real o «ideal»— de la totalidad de lo real eso que se llama justamente un «objeto de pensamiento». Dicho producto «abstracto» del pensamiento no es más misterioso que un producto de la acción práctica. Este martillo es un objeto al que yo aíslo provisionalmente, mediante contornos definidos, y que va a permitirme separar de la totalidad natural otros objetos —estas piedras que yo quiero tallar—, imponerles a ellos también unos contornos definidos. La noción de cantidad o de espacio geo-

métrico es un «objeto de pensamiento» con contornos igualmente definidos, que me permite aislar por medio de esos contornos a otros objetos inmersos en la totalidad del universo. Sólo que el espacio geométrico me permite ir más lejos que mi experiencia sensible inmediata. Y, por ello, es un «objeto de pensamiento» propiamente dicho: un instrumento de conocimiento, no un instrumento práctico y una constatación inmediata. Hay una diferencia de *grado*, no de *naturaleza*.

Un objeto de pensamiento puede ser, a la vez y simultáneamente, más abstracto y más concreto que la experiencia sensible. Más abstracto, puesto que ha perdido el carácter inmediato, pintoresco, de lo sensible; más concreto, puesto que penetra más a fondo en lo real.

El poder de separar del mundo ciertos objetos —por líneas de división ideales o reales— y de inmovilizar, de determinar a esos objetos, define, según ya sabemos, a la inteligencia o entendimiento. Este tiene el poder *de abstraer, de reducir a* su más simple expresión el contenido *concreto*.

Si se mantiene a un objeto cualquiera aislado por medio del pensamiento, dicho objeto se inmoviliza en el pensamiento, se convierte en una «abstracción» metafísica. Pierde su verdad y, en este sentido, este objeto ya no es nada. Pero la abstracción se legitima si se le considera como un objeto momentáneo, que vale no por su forma y sus contornos aislantes, sino por su contenido objetivo; si se le considera no como un resultado definitivo, sino como un *medio* o una etapa intermedia para penetrar en lo real; si la inteligencia se completa con la razón. La abstracción es una etapa hacia lo concreto recuperado, analizado y comprendido. En cierto sentido es concreta.

El conocimiento mediato es abstractivo. Es preciso pasar por las etapas intermedias para ir desde la ignorancia al conocimiento. Y el intermediario, el medio, no es sino nuestro poder de abstracción. Pero el contenido concreto de lo abstracto —su verdad relativa— sólo aparece y se restablece a continuación, en el grado superior. *La verdad de lo abstracto se encuentra, así, en lo concreto.* Para la razón dialéctica, *lo verdadero es lo concreto;* y lo abstracto no puede ser más que un grado en la penetración de ese concreto, un momento del movimiento, una etapa, un medio para aprehender, analizar, determinar lo concreto.

Lo verdadero es lo racional, y es lo real, lo concreto. Así, la cantidad y el espacio geométrico sólo serán *verdaderos* si se mantiene racionalmente su relación con la cualidad, con el poblamiento del espacio con objetos reales.

Esto exige algunas consideraciones metodológicas de capital importancia:

a) La finalidad del conocimiento es el conocimiento de lo real, de lo concreto, pero no hay que pretender eludir la abstracción y pretender que lo concreto se nos entregue de inmediato, en toda su vida. Para aprehenderlo hay que pasar por la abstracción. La riqueza concreta aprehendida por un pensamiento se mide por las etapas que éste ha franqueado, por los grados de abstracción que ha atravesado y superado en su esfuerzo. El hambre de lo concreto, si así puede llamársele, no debe de satisfacerse apresuradamente. El método del conocimiento consiste no en comenzar por «lo más alto», por lo concreto, sino en buscar «lo verdadero como resultado», y por lo tanto en comenzar por el comienzo, por lo abstracto [11].

b) El contenido (la verdad relativa) de la abstracción aparentemente «abstracta» puede aparecer como el más profundo. Así, en ciertos cálculos matemáticos. Y lo mismo ocurre con la categoría económica de «valor», de una extremada abstracción aparente, que se revela como profundamente concreta. Y el que quiere aprehender inmediatamente —mirando a su alrededor— el mundo físico, o la vida social y económica, sin haber pasado por la abstracción, se condena a no aprehender nada esencial y verdaderamente concreto, a quedarse en lo aparente, lo superficial, lo contingente. Para alcanzar lo verdadero es preciso *penetrar* bajo lo inmediato.

c) Como dice Hegel en la Gran Lógica, aunque una flor tenga cualidades diversas —el aroma, el sabor, el color, etcétera—, no nos parece extraño que sea «*una* flor». No nos parece contradictorio y no tenemos nada que objetar al hecho de que el aroma y el sabor de la flor estén en una unidad, aunque sean *otros* en relación uno con otro. Pero cuanto más se avanza en el conocimiento, en el análisis, el pensamiento —es decir, el *entendimiento* en este sentido— encuentra más incompatibles los «otros» (las cualidades y los atributos «otros») que descubre. Por ejemplo, indica Hegel, para ese entendimiento: «O

[11] HEGEL: *Fil. del der.*, Secc. 32.

bien la materia es continua o bien es discontinua». Otro ejemplo: «O bien el pensamiento y la voluntad del hombre son libres, o bien son esclavos de la necesidad». Para el entendimiento, lo uno excluye lo otro. Piensa por separación, y limitándose a la forma de esta separación. «Se toma, dice Hegel, a las *diferencias* como exclusivas, y no se ve que ellas forman un *concreto*». Así, la materia es a la vez continua (ondulaciones) y discontinua (granos de energía, electrones y *quanta).* El hombre es, a la vez, necesidad y libertad; su libertad consiste en una necesidad comprendida, dominada y vencida — superada.

El entendimiento que abstrae cae en el error (relativo) *al mantener la separación.* La razón *restablece las relaciones,* la unidad, y por lo tanto, lo *concreto.* Así es como la razón dialéctica posee los caracteres que le hemos asignado: — inmediato superior — aprehensión de lo concreto y del proceso real, del movimiento — verdad más alta, es decir *grado superior* de objetividad y de verdad relativa, más próximo a la verdad absoluta.

d) Es preciso pasar por el entendimiento. El mundo natural y habitual del entendimiento no deja de ser un mundo de objetos separados: esta mesa, este tintero, estas palabras y este diccionario... El mundo de los objetos prácticos, de los instrumentos del lenguaje, de la experiencia familiar, de la percepción y de la acción cotidiana es, pues, un grado de conocimiento. Y no se puede prescindir de él. Pero estos objetos distintos, separados, yuxtapuestos, son, en sí, los «huesos de un esqueleto sin vida». La verdad de este mundo no está en él mismo.

«Lo que es familiar no es más conocido por ello» (Hegel). Para comprender ese mundo familiar es preciso superar el entendimiento, el punto de vida particular de cada uno, la práctica inmediata, es decir, que sin olvidar ni omitir el hecho de que se trata de lo real, lo concreto, lo humano, y que hay que regresar a ello para comprenderlo, en vez de separarse de ello, es preciso elevarse a la razón dialéctica, pasar a otra escala, a un orden de preocupaciones más amplias, más teóricas y más abstractas *en apariencia.* Y el buen sentido, que se limita a lo inmediato, «es siempre lo más pobre justamente en aquello en que él se cree más rico» (Hegel).

Elevarse por encima de lo existente práctico y social, dominarlo, es, por otra parte, ponerlo en duda, negarlo (aunque sólo fuera por la ironía). Es, pues, prepararse para transformarlo, puesto que no podría tratarse, para la razón, de abandonarlo a su triste suerte, ni tampoco a la pasividad del «sentido común» y a la bobería de los «realistas» que no ven más que lo inmediato y lo práctico banal.

e) La razón «libre de toda unilateralidad» (Hegel) supera «esas abstracciones secas de la singularidad y de la universalidad [12]». Un individuo, por ejemplo un ser humano, sólo se comprende verdaderamente si se descubren, por una parte, sus particularidades, sus singularidades, y, por otra parte, sus rasgos más generales. ¿Pero, cómo tomar conciencia de las unas sino es por medio de los otros? Todo ser inmerso en un conjunto de relaciones es un conjunto de cualidades. Desde el punto de vista de la sociedad, es inesencial, accidental y contingente que el señor X tenga un mal carácter. Sin embargo, para la señora X, es el rasgo esencial de su marido; comprenderlo exige, pues, colocarse alternativamente desde el punto de vista social (sus rasgos generales y humanos; su clase social y las ideas particulares que él ha tomado de ella, etc.), y desde el punto de vista «privado», el de la señora X (las singularidades psicológicas). Comprender al señor X es restituirlo *simultáneamente* al conjunto de sus cualidades y de sus relaciones, bajo todos los aspectos posibles, es comprenderlo desde dentro y desde fuera, en su apariencia y en su realidad. En último extremo, el señor X es comprendido como individuo, es decir, como *totalidad,* como conjunto de singularidades propias, de particularidades familiares, provinciales, nacionales, etc., y de rasgos humanos (sociales) generales. *Lo individual envuelve a lo general y a lo particular* [13] (Hegel). Y la razón dialéctica los comprende al uno en el otro y al uno por el otro. Ella alcanza «no solamente lo universal abstracto, sino lo universal que comprende en sí la riqueza de lo particular», es decir lo *universal concreto.* Puesto que lo concreto que ella aprehende supera a la vez lo general y la particularidad, la razón dialéctica aprehende al *individuo* (singular) *pero en la totalidad y por la totalidad.* Por lo menos esa es su finalidad, lo concreto en su riqueza, concebido como el objetivo último del pensamiento, y lo *real,* concebido como lo *racional* supremo, es decir, como «razón» de todo el esfuerzo humano hacia el conocimiento. *Así*

[12] *Fenomenología del espíritu,* pág. 100.
[13] HEGEL: *Gran Lógica,* pág. 47.

se supera el dilema del racionalismo y del empirismo: o lo particular, o lo general. La fórmula aristotélica «sólo hay ciencia de lo general» se encuentra superada igualmente. *El individuo puede convertirse en objeto de conocimiento.*

f) El ritmo del conocimiento es, pues, el siguiente: parte de lo concreto, *global y confusamente aprehendido* en la percepción sensible, y por lo tanto, a este título, primer grado de la abstracción; camina a través del análisis, de la separación de los aspectos y de los elementos reales del conjunto, y por lo tanto a través del entendimiento, de sus objetos distintos y sus puntos de vista abstractos, unilaterales; y —por medio de la *profundización* del *contenido* y de la investigación racional— va hacia la comprehensión del conjunto y hacia la aprehensión de lo individual en la totalidad: hacia la verdad *concreta* y *universal.*

Es posible, pues, decir con Hegel que el método de la lógica concreta no es exterior a lo real; dicho método «no difiere de su objeto y de su contenido, pues es el propio contenido, la dialéctica que hay en él» el que se expresa en el movimiento del pensamiento [14]; de tal suerte que:

> La dialéctica no es la actividad externa de un pensamiento subjetivo, sino el alma del contenido que produce orgánicamente sus ramas y sus frutos [15].

Lo «negativo es igualmente positivo», es decir, que las contradicciones analizadas por el entendimiento no se resuelven «en cero, en una nada abstracta» —en absurdidad, en incoherencia—, porque esas negaciones, esas abstracciones tienen un contenido, al ser negaciones determinadas (lo abstracto como negación de lo concreto; el sujeto como negación del objeto; lo singular y lo individual como negación de lo general; lo continuo como negación de lo discontinuo, etc.), de tal suerte que:

> *La negación de un concepto es un concepto nuevo, más rico que el precedente,* puesto que se enriquece con su opuesto; contiene a su opuesto, pero también más que a éste, puesto que *es ya la unidad de sí mismo y de su opuesto* [16].

[14] *Gran Lógica,* pág. 41.
[15] *Filosofía del derecho,* secc. 31.
[16] *Gran Lógica,* págs. 41-42.

El método (la lógica concreta) es, pues, *la conciencia del inmenso contenido de la vida,* de la experiencia, del pensamiento. Es el contenido —su estructura dialéctica, su vida interna— que se refleja en la forma y se «reflexiona» en el pensamiento. Lo negativo es igualmente positivo, igualmente *concreto,* pese a ser *abstracto en cierto sentido,* porque no es más que un aspecto, una determinación unilateral. Pero lo que importa ante todo es encontrar las relaciones, las transiciones, el lazo *interno y necesario* de todos los elementos, de todas las partes del pensamiento y de la realidad en desarrollo que se analiza. En todo conjunto existe, por una parte, una *ligazón objetiva* de todos los aspectos, fuerzas tendencias, etc., y por lo tanto una unidad concreta; y, por otra parte, un origen interno «inmanente» de esas diferencias, de esos aspectos, y por lo tanto una razón concreta de su diversidad. El análisis que encuentra a lo concreto a través de la abstracción sigue, así, un doble movimiento, que va de las partes, elementos, aspectos, al todo, determinando su ligazón objetiva — y, por otra parte, va del todo a las partes, elementos, aspectos, aprehendiendo el origen interno de esas diferencias. En este doble movimiento, el conocimiento aprehende, analiza y, a continuación, encuentra racionalmente *lo concreto,* lo real *en su movimiento* y su desarrollo, en su vida. Lo abstracto niega en cierto sentido lo concreto, pero para encontrarlo en un nivel superior. El conocimiento racional niega y supera esta negación y encuentra la vida del objeto.

8. *Análisis y síntesis.*

Las consideraciones precedentes han abordado ya el análisis de este tema clásico.

El análisis se esfuerza por penetrar en el objeto. Opuesto a toda contemplación pasiva, no respeta a ese objeto.

Nuestro pensamiento, condenado por su condición humana a ir de la ignorancia al conocimiento, se encuentra condenado igualmente a penetrar en los seres —en los objetos y en la totalidad de la naturaleza— desde fuera. Los seres, lo concreto, se presentan cerrados —relativamente— ante nosotros, pues cada ser es un todo y el mundo es un todo. Pero esos seres no son absolutamente cerrados, inaccesibles. El análisis penetra en

ellos desde fuera: y los rompe, sea realmente, sea idealmente. El análisis se funda, así, sobre la acción práctica y la prolonga. Prolonga la necesidad vital: comer, consumir un alimento vegetal o animal, es matar a un ser, dividirlo. Analizar una nuez es romperla (Engels) y, recíprocamente, quien parte una nuez para comérsela comienza su análisis.

El conocimiento de un ser cualquiera tiene un comienzo. Debe atacarlo por su punto flaco, por su aspecto vulnerable, o simplemente por el que nos sea accesible. Y esto con un instrumento destructor: el escalpelo, el fuego, etc.

El análisis mata. Se le ha reprochado más de una vez. ¿Habría que abandonar el análisis para regresar a la contemplación, a la descripción del objeto. Hegel responde a este reproche, brutalmente, diciendo que la muerte es un análisis natural y real que dispersa a los «elementos» del ser que analiza. Fórmula profunda: el análisis, es decir, el entendimiento, se establece así en lo «negativo», si se quiere emplear la terminología hegeliana. Pero esta negación real opera en el propio seno de la naturaleza, conduciendo hacia la muerte —hacia la disociación de los elementos que la vida produce— a toda existencia natural. El análisis se encuentra, pues, «fundado» en el pleno corazón de la naturaleza y del movimiento universal. Aunque no haya que olvidar a la vida, el movimiento creador de diferencias, el dominio de la razón. La «negatividad» del análisis, que no es distinta de la de nuestro poder sobre los seres de la naturaleza (poder para separarlos, romperlos, consumirlos) debe ser superada. La razón dialéctica «niega» esta negación real y restablece lo positivo, la vida, la afirmación concreta. En este caso, la razón se manifiesta como sintética, es decir, como opuesta al análisis, y complementaria.

Se suele decir, a propósito del análisis, que va de lo complejo a lo simple, del todo a los elementos. Según la definición cartesiana, divide «a cada una de las dificultades... en tantas parcelas como se pueda y como se requiera para mejor resolverlas [17]». Y esto sería cierto tanto en el caso del análisis *experimental* (disociación de los elementos del agua, por ejemplo) como en el del análisis *racional* (que parte de los datos complejos del problema que hay que resolver para remontarse a los elementos simples que permiten encontrar la solución).

[17] Segunda regla del *Método*.

Esta definición del análisis exige ciertas correcciones. Euclides empleaba ya el *análisis regresivo*, que supone que el problema está resuelto y desarticula la solución (que es lo que significa la palabra análisis) para encontrar la construcción que lleva a este resultado. Descartes, audazmente, ha aplicado el método a la naturaleza en su totalidad, como si la naturaleza no fuera más que un conjunto de problemas geométricos resueltos de hecho, y hubiera construcciones posibles a partir de las «naturalezas simples», los elementos últimos, evidentes, claros y distintos, del pensamiento, los puntos de partida (definiciones, axiomas) de las matemáticas.

Pero esta existencia de elementos simples, evidentes y últimos, no es en absoluto una evidencia. Por el contrario, es cierto que los «elementos» obtenidos mediante cualquier análisis son también complejos y deben ser analizados también. Así, los «elementos» del agua, el oxígeno y el hidrógeno, han aparecido, en un análisis más profundo, como conjuntos complejos de partículas eléctricas. La sencillez no existe. El «criterio» de la evidencia es un criterio engañoso: lo familiar pasa por simple y evidente. El análisis no puede ser nunca exhaustivo, pues es infinito; porque lo concreto es mucho más profundo y complejo de lo que pensaba Descartes, para quien toda realidad física e incluso fisiológica se reducía al *mecanismo geométrico.* No existe un análisis que penetre en lo complejo y nos lo entregue transparente y sin residuos (véase, a este respecto, las reflexiones de Bachelard [18]). El análisis no puede reducir lo complejo a lo perfectamente simple. Actualmente, lejos de reducir lo complejo a lo simple, el método científico busca los fenómenos de «lo real complejo» [19] bajo las apariencias simples, en lugar de reducir lo complejo a lo simple.

¿Qué es, pues, el *elemento* al que llega el análisis legítimo de un todo complejo? El elemento debe ser «real» y no estar deformado y transformado por la operación analítica. Para que el elemento sea real es preciso —y basta con— que esté envuelto, implicado en el todo. Para ello es preciso que sea una *condición*, un *antecedente*, una *fase del desarrollo* de este todo. Precisamente ese es el significado del término hegeliano de *mo-*

[18] *Nouvel Esprit scientifique*, cap. VI, «la espistemología no-cartesiana»: «lo simple es siempre lo simplificado».
[19] *Idem.*

mento. Analizar una realidad compleja y alcanzar sus elementos reales es igual a descubrir sus momentos. El análisis debe ser operado y situado en el movimiento, en el proceso creador. Así, el análisis de un ser humano descubre los elementos de su carácter: su temperamento fisiológico, los acontecimientos de su infancia, etc. La infancia es un «momento» del adulto, es decir, un antecedente, una condición, una fase, un elemento implicado en el carácter actual de ese adulto. El adulto sigue siendo el niño que fue y, sin embargo, ya no lo es, es *eso,* es *otra cosa.* El análisis debe siempre aprehender concretamente esa relación compleja, contradictoria, de los momentos entre sí y con el todo. Por ejemplo, nosotros decimos que la Revolución de 1789 es un momento de nuestra historia. Se encuentra en el mundo actual; y actúa aún en él, aunque transformada, elemento «integrado y modificado por el todo».

El análisis debe aprehender y determinar por sus «momentos» a cada ser en su originalidad, a cada situación en lo que la diferencia de todas las demás. Debe de ser «*concreto*»: si «rompe» el objeto, y lo niega, debe romperlo de una manera que sólo convenga a ese objeto. El análisis químico sólo conviene en química, etc.

La *síntesis* se define, en general, como una operación experimental (real) o racional (ideal) por medio de la cual se rehace, en sentido inverso, el camino recorrido por el análisis. La síntesis reconstruye el todo, asegurándose así de «no omitir nada» (Descartes). Comenzaría, pues, «por los objetos más simples y más cómodos de conocer» —las naturalezas elementales, las evidencias— para ascender «poco a poco» como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos». Iría, pues, de lo simple a lo complejo, del elemento al todo. Y pasa, sobre todo, por un procedimiento de exposición de los resultados del análisis.

Esta concepción de la síntesis es muy limitada. El todo no se agota jamás en el análisis, y el pensamiento racional debe de mantenerse en contacto con ese todo, contenido concreto de su investigación. La síntesis no puede limitarse a un cuadro sinóptico o mnemotécnico de los resultados del análisis. No sólo mantiene en cada momento el contacto con el todo —el contenido, lo desconocido, momentáneamente descuidado por el análisis—, sino que por eso mismo guía al análisis, evita que se extravíe, evita que crea que agota lo real y que posee, al

aislarlos, los elementos últimos. El pensamiento «sintético» permanece en el corazón mismo del análisis, para orientarlo, para preparar las vías del análisis, para mantenerlo en el movimiento, en el enlace de los elementos diferentes u opuestos.

Debe de considerarse a la síntesis «reconstructiva» a partir de los elementos, que fabrica idealmente el todo a partir de datos simples y de un comienzo absoluto, con la misma desconfianza crítica con que se considera al análisis que se pretende exhaustivo.

La síntesis es otra cosa y es mucho más. Operación *racional* por excelencia —pues el análisis es la operación de la inteligencia—, sitúa al «momento» en el todo, en el movimiento, en su sitio, en el conjunto de las relaciones. La síntesis «niega» esta negación, el *momento aislador* lo restablece en su verdad, en la misma medida en que aquél se aísla por el entendimiento y se convierte en error. La síntesis conoce el movimiento que ha atravesado y superado, real y concretamente, cada momento. (Por ejemplo, la histología y la anatomía son más bien analíticas, y la fisiología, más bien «sintética».)

El análisis y la síntesis no pueden, pues, separarse. No basta con decir que deben sucederse o completarse. El análisis sólo tiene sentido porque lo concreto resulta de naturaleza sintética: une «momentos» diferentes e incluso contradictorios. La síntesis sólo tiene sentido porque lo real tiende, en su movimiento y en su vida, a analizarse, a producir elementos o aspectos que están unidos, por otra parte, por un lazo profunda hasta que la disolución y la muerte triunfan *(v).*

El análisis que se pretende exhaustivo se contenta con enunciar lo que está implicado en un hecho o en una idea, y con repetir bajo otra forma la expresión de ese hecho o de esa idea. Así, para Leibniz, la proposición $1 + 1 = 2$ es *puramente analítica.* El todo se analiza sin residuo en sus elementos. A lo que Kant responde que en el todo (el número 2) hay más y hay otra cosa que la repetición de uno. Hay una unidad, un todo nuevo, una síntesis. Nosotros responderemos: $1 + 1 = 2$ es *a la vez analítico y sintético.* $2 = 1 + 1 = 2$ son equivalentes. Ahora bien, la primera proposición es analítica y la otra es sintética. El hecho de que sea sintética significa que la proposición conserva un contenido, un movimiento interno, y que en esta proposición tan simple hay algo más que una simple repetición: una parte de *hecho* y de *actividad.* Y que sea casi «puramente»

analítica significa que el hecho, el contenido, el movimiento, están en este caso en el límite en el que se desvanecen en la forma más abstracta posible. Y, sin embargo, ¡no hay análisis *absoluto, puro...!*

Estas operaciones, ya sean experimentales (reales) o racionales (ideales), están estrechamente ligadas; se puede decir que lo único que se aprecia, en el curso del trabajo del conocimiento que penetra en lo concreto, es un énfasis puesto unas veces sobre la *diferencia* (por el análisis), y otras veces, un énfasis puesto sobre la *unidad* (por la síntesis). Y se puede recoger la excelente observación de Paulhan:

> Es imposible que un análisis se efectúe sin cierta síntesis... Es imposible también que una síntesis no vaya acompañada de cierto análisis [20].

El análisis dialéctico hegeliano y materialista ha renovado, precisamente, el análisis clásico (cartesiano) por medio de la aportación de este espíritu concreto, racional, *sintético.*

9. *Inducción y deducción.*

La *inducción* va de los hechos a la ley (es decir, de un conjunto de hechos particulares a una conclusión general).

La filosofía clásica opone a la inducción la *deducción,* que va de lo general a lo particular, que saca, a partir de principios o «premisas» generales, una conclusión, una *consecuencia.*

Por otra parte, la filosofía clásica distingue la inducción *rigurosa* y la inducción *amplificante* *. En la inducción rigurosa

[20] *Analystes et esprits synthetiques,* pág. 6.

* Inducción *rigurosa* y *amplificante.* En los viejos términos de la Lógica formal se trata de la inducción *completa* (perfecta), que enumera en su totalidad las partes del todo universal sujeto de la conclusión, y de la inducción *incompleta* —inferencia ampliativa —o de enumeración incompleta (cuya enumeración puede ser *suficiente* o *insuficiente*), que no enumera completamente las partes de ese todo universal. He preferido conservar los términos *rigurosa* y *amplificante* por parecerme más claros y puesto que dan lugar a menos equívocos. En efecto, la inducción *incompleta* es la más empleada y puede ser tan válida como el modelo ideal de inducción completa. Por otra parte, en la actualidad se emplea el nombre de «inducción incompleta o matemática» aplicado a la recursión. (Nota del traductor.)

(«completa»), la ley resume en una fórmula *todos* los casos particulares estudiados, por ejemplo:

> Mercurio, Venus, la Tierra, etc., describen órbitas elípticas. Mercurio, Venus, la Tierra, etc., son todos planetas. Así, pues, los planetas describen órbitas elípticas (Ley de Kepler).

En la inducción amplificante («incompleta») se pasa, al contrario, de un número *finito* de hechos estudiados, que son necesariamente hechos *pasados, a un número infinito de hechos posibles;* se afirma que la ley no resume solamente hechos pasados, sino que se refiere también al futuro. La inducción rigurosa se llama aristotélica; la inducción amplificante se llama «baconiana», del nombre de Francisco Bacon; o también «experimental», puesto que se emplea continua y metódicamente en las ciencias de la naturaleza.

¿Qué valor tienen estas oposiciones?

Es evidente que la inducción llamada «amplificante» es la única fecunda. Si la ciencia no fuera más que un catálogo de hechos pasados, ¿cuál sería su interés? ¿Qué valdría el saber?

Pero la oposición de la inducción rigurosa —que sería una variedad de deducción— y la inducción amplificante, la única fecunda, tiene un sentido profundo y plantea un grave problema. Esta oposición, si estuviera fundada, significaría que el pensamiento fecundo sólo es tal mediante un salto en el vacío, mediante una amplificación *aventurada* de los resultados. El rigor sería, entonces, enteramente formal, y por lo tanto vacío, abstracto y estéril. Encerrado en sí mismo, el pensamiento preciso —la razón— no podría salir más que por una especie de aventura irracional, o por lo menos imposible de justificar racionalmente.

Tal es la conclusión que se suele sacar de una crítica de la deducción. Tomemos el tipo formalmente perfecto de la deducción, el *silogismo* clásico: «Todo hombre es mortal, Sócrates es un hombre, por lo tanto Sócrates es mortal». Considerémoslo «cuantitativamente», como una aplicación de la noción de número incluida, en efecto, en las palabras «todos» y «uno». Si yo admito que todos los hombres son mortales, Sócrates, en efecto, es mortal, y la conclusión no me enseña nada. Pero, ¿cómo puedo

saber que todos los hombre son mortales sin haber comprobado primero la muerte Sócrates? Por su propio rigor, el silogismo se encuentra así no sólo siendo una repetición estéril, sino además un círculo vicioso, una «petición de principio». Para que el pensamiento llegue a ser fecundo es preciso que rompa el círculo vicioso, que salga de él por un paso atrevido y, en el fondo, irracional.

En efecto, el *formalismo lógico* ha querido encerrar al pensamiento en formas rigurosas, fijas y estériles, de tal forma que parece inevitable que tenga que salir de ahí por una aventura. Así, la lógica formal tomada «en sí» ha introducido al pensamiento racional en una serie de conflictos.

Parece que el pensamiento sólo es riguroso si se mantiene en la repetición «tautológica». Pero, entonces, toda constatación práctica introduce en el pensamiento un elemento nuevo, exterior, y por lo tanto sin necesidad desde el punto de vista lógico. El contenido hace *estallar* a la forma y la destruye pura y simplemente. Y, en efecto, históricamente, las ciencias se han desarrollado fuera de la lógica e incluso en contra de ella (crítica del silogismo por Bacon, por Rabelais, por Descartes) durante la época en que reinaba el formalismo lógico. Pero, si la ciencia es fecunda, no sigue un desarrollo preciso. La lógica permanece fuera de las ciencias y sólo puede —en el mejor de los casos, si el lógico es un hombre de buena voluntad— constatar y estudiar después los métodos de las ciencias. Recíprocamente, las ciencias permanecen externas a la filosofía (por debajo de ella, dicen los filósofos — por encima, dicen los sabios). Y la metafísica se venga poniendo en duda la ciencia, demostrando que no alcanza el rigor, la precisión que pretende; ampliando el conflicto entre el rigor lógico y la fecundidad, nace, bajo uno de sus aspectos, el «problema del conocimiento» y su caso particular, el del «valor de la ciencia».

Por otra parte, si hubiera que definir a la razón por el rigor formalista —de la misma manera que si toda idea tuviera que ser *o bien* absolutamente falsa *o bien* absolutamente verdadera— las contradicciones reales del pensamiento y de la vida resultarían excluidas del pensamiento. Definida por el rigor formal, la razón resultaría al mismo tiempo definida por la inmovilidad y por la coherencia vacía. De ahí un nuevo conflicto entre la razón y la movilidad diversa de la experiencia, entre la coherencia interna del pensamiento claro y los aspectos múltiples de la vida. La razón se encuentra, entonces, situada fuera de lo real; y, por este hecho, lo real resulta rechazado a lo irracional, abandonado a lo irracional, sin que la razón abstracta encuentre derechos para comprender o para actuar.

Pero la separación absoluta entre el rigor y la fecundidad, es decir, entre la deducción y la inducción —entre dos especies de inducciones, la rigurosa y la amplificante—, entre la lógica formal y el método experimental, ¿es válida?

Para responder a esta cuestión es preciso comenzar ahora el examen de la naturaleza del silogismo y de la deducción.

Veamos el silogismo clásico: «Todos los hombres son mortales, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal»; si lo interpretamos poniendo el acento sobre «todos» y sobre «un», lo interpretaremos en función de la idea de número o, como dicen los lógicos, «en extensión». En ese caso, la deducción es perfectamente rigurosa; la conclusión repite idénticamente lo que ha sido dado en las «premisas». Pero este rigor perfecto se muda ante nuestros ojos en perfecta absurdidad: el silogismo no es sino un círculo vicioso.

Pero puede interpretarse de otra manera. Consideremos al hombre como un todo, como un conjunto de cualidades. En ese conjunto se encuentra la cualidad de «mortal». Debemos atribuirle a Sócrates esta cualidad que forma parte del conjunto «hombre», incluso antes de que la experiencia nos haya demostrado que Sócrates es mortal. El silogismo implica entonces una «previsión», una inducción legítima. Y resulta fecundo.

El silogismo, dicen los lógicos, se interpreta entonces en *comprehensión.* Cada término es tomado según el conjunto de las cualidades, de las propiedades que posee el ser designado por ese término. En ese caso, el silogismo absoluta y «categóricamente» riguroso cambia un poco de sentido; tiende hacia un silogismo «hipotético» que podría formularse: «Si todo hombre es mortal y si Sócrates no es mortal, Sócrates no es un hombre».

La simple existencia de dos puntos de vista opuestos sobre el silogismo demuestra que ese razonamiento riguroso no es absolutamente inmóvil, ni absolutamente estéril. Lleva consigo, por lo menos, un esbozo de movimiento interno dialéctico y de fecundidad, a condición de que se le interprete en función del contenido, y no como «pura» forma. Pues, en este último caso,

en el momento preciso en que aparece la forma rigurosa, ésta se desvanece en el absurdo.

El silogismo tiene, como contenido, una clasificación de los seres. Los seres, supone, están determinados como conjuntos de cualidades, y divididos en géneros y especies, de tal suerte que lo que se afirma del género se afirma también de la especie. En el silogismo en cuestión, el género «mortal» es el más vasto; se le llama «término mayor»; *incluye cualitativamente,* desde el punto de vista de una propiedad esencial, a la especie humana; porque esta propiedad, este concepto de «mortal» entra en la comprensión del concepto «hombre». Pero este último concepto entra en la comprensión de Sócrates (no tenemos derecho, según la pura lógica, a decir «el concepto de Sócrates», pues Sócrates es un individuo). Así, pues, la conclusión es legítima. Es la resultante de la jerarquía de los géneros y de las especies, de lo más general al individuo, como consecuencia de la ligazón necesaria de las cualidades inherentes.

Quizá haya que ir más lejos y que ver, con Hegel, una unidad en el silogismo, tomado a la vez en comprehensión y en extensión, una unidad —una «síntesis»— de lo universal y lo individual por el intermedio del término medio. Lo universal y lo individual (el género «mortal» y el individuo Sócrates) están conectados por el término *particular* («hombre»). Por medio del silogismo, el juicio «Sócrates es mortal» resulta *planteado con su razón de ser* (Grund): Sócrates es mortal porque es hombre y ser vivo; por otra parte, este silogismo no es otra cosa que la determinación en el pensamiento y en la existencia del concepto concreto, del ser humano; e implica un triple concepto de «Sócrates», pues lo individual se encontraría enlazado con lo universal, integrado en la serie de relaciones racionales en lugar de ser excluido en tanto que «*species infima*», como afirman Aristóteles y su escuela.

> La participación —dice Hegel— es la relación de la individualidad con la universalidad. Es lo universal reducido a una determinación y, recíprocamente, lo individual elevado a la universalidad [21].

Hegel desarrollaba así, renovándolas, las opiniones de Aristóteles. Según Aristóteles, el silogismo es un razonamiento, y

[21] «Fragmentos lógicos», pág. 99 de los *Morceaux choisis.*

por lo tanto una inferencia, una *mediación.* El *término medio,* como mediación, desempeña un papel *esencial.* Cuando se ha *descubierto* el término medio se ha descubierto la relación fundamental. Cuando yo he observado que Sócrates es un hombre (o que el murciélago es un mamífero, y no un ave; o que el mercurio es un metal, y no un líquido) el término menor entra en la comprensión del término mayor, por el intermedio del término medio, y yo puedo atribuirle un conjunto de cualidades generales. Por otra parte, precisamente porque Sócrates es un hombre, y nada más que un hombre, él es mortal. Según Aristóteles, pues, el silogismo no se refiere simplemente a una clasificación convencional exterior a las cosas, sino a su naturaleza cualitativa profunda. «El medio es causa», dice: la cualidad de ser hombre, su naturaleza, su ser humano determinado, son la causa de la muerte de Sócrates. Y la muerte de Sócrates, tomada como acontecimiento y como hecho, desarrolla el concepto de Sócrates y el concepto de ser humano: el *contenido del silogismo.*

El silogismo, pues, se refiere a un contenido, precisa Hegel; envuelve un movimiento, es, en cierta medida, un instrumento de descubrimiento, de invención. Por lo tanto, tiene el valor, en cierta medida, de una *inducción,* a condición de ser interpretado en función de su contenido.

La inducción denominada rigurosa no aguanta un examen; es «rigurosamente» inaplicable. ¿Cómo podrían saber los astrónomos que han agotado la lista de los planetas? ¡Justamente se descubren nuevos planetas, sin cesar! Nunca el sabio se preocupa por saber si sus tablas agotan, como un catálogo completo, la lista de los hechos pasados y posibles. A veces enuncia una ley después de un número muy restringido de experiencias, desde el momento en que se convence —por presentimiento, por «intuición», como suele decirse, y nosotros diríamos por «instinto racional», más que por razonamiento riguroso— de que la fórmula obtenida no puede haberlo sido por azar, que revela o implica algo no accidental, *esencial.*

Examinemos más de cerca el proceso por el cual la ciencia, inductivamente, enuncia una ley como la de la *caída de los cuerpos,* anticipándose así a la teoría del método experimental. En lo inmediato, no hay ni el menor síntoma de una ley. Los hechos se presentan como un caos; esta hoja de papel, este trozo de madera, esta bola, tirados por la ventana, caerán ca-

da uno a su manera. La ciencia griega se esforzó primeramente por clasificar esos hechos, por distinguir en ellos géneros, de forma que se pudieran hacer entrar en juicios y razonamientos. Y aquí se manifestaban de inmediato ciertos límites de la concepción *cualitativa* del mundo. El humo, el vapor, suben en lugar de caer. Los griegos han clasificado, pues, los cuerpos en dos géneros cualitativamente opuestos: los cuerpos pesados y los «imponderables» (que, por naturaleza y cualidad encuentran su «lugar natural», Τοπος, hacia arriba, hacia el cielo, como los vapores y las nubes). Esta clasificación detenía la investigación, porque parecía explicativa y definitiva; tanto más cuanto que la ciencia griega, enteramente contemplativa, sacaba otra conclusión de la observación del cielo; pensaba que un cuerpo abandonado a sí mismo describía una figura perfecta, un círculo, porque los cuerpos celestes se le aparecían como tales cuerpos libres, que giraban alrededor de la tierra (sistema de Ptolomeo, adoptado en general en la antigüedad, aunque ciertos físicos y astrónomos, como Aristarco de Samos, hayan presentido el sistema de Copérnico).

Para hacer avanzar el análisis fueron precisos varios descubrimientos intermedios. El *principio de Arquímedes* demostraba que los cuerpos que se mueven de abajo a arriba podían ser pesados, con tal de que su densidad fuera menor que la del aire, considerado como un fluido comparable al agua. Ello permitía superar la contradicción, hasta entonces insoluble, de los ponderables y los imponderables. Además, el *principio de inercia* (Galileo) afirma que un cuerpo al que no se aplica ninguna fuerza toma un movimiento rectilíneo uniforme.

Galileo, llegó incluso a presentir que si los cuerpos caen de distintas maneras ello se debe a la influencia de *causas accidentales*, que se pueden eliminar para conservar el fenómeno *esencial*; una vez eliminadas la acción del aire y la resistencia, todos los cuerpos caen según una ley. Además, si su movimiento no es rectilíneo uniforme es porque una fuerza determinada cuantitativamente, la gravedad (y no una cualidad, la ponderabilidad) los arrastra hacia la tierra imprimiéndoles un movimiento determinado.

El fenómeno, complejo, de la caída de los cuerpos se simplifica, pues, según Galileo, mediante una *abstracción* que separa de él lo esencial, bajo el punto de vista de este estudio. Los cuerpos ya no son considerados en sus particularidades, en sus cualidades y en sus relaciones inmediatas con el medio ambiente (el aire); Galileo elimina estos factores adventicios, perturbadores del fenómeno esencial, la caída. Considera a los cuerpos como si fueran inercia en general, arrastrada por una fuerza general, la gravedad, fuerza que se manifiesta únicamente en el espacio recorrido durante un cierto tiempo.

Entonces, la caída de los cuerpos *se reduce* a una relación constante y regular entre el tiempo y el espacio recorrido (ligados por una constante física que caracteriza en el espacio y en el tiempo abstracto la existencia material del cuerpo pesado en un determinado lugar).

¿Cuál era la relación exacta? Aquí interviene en la investigación lo que el método experimental denomina «hipótesis». Galileo parte de la hipótesis más simple: el espacio recorrido, proporcional al tiempo. Con sus groseros instrumentos, su reloj de arena, sus planos inclinados, su torre de Pisa, desde donde deja caer los objetos, Galileo mide y encuentra que su hipótesis es falsa. Entonces, aventura una fórmula algo más compleja: el espacio, proporcional al cuadrado del tiempo. Y tiene éxito.

a) La investigación está constituida por un largo proceso de *abstracción*. De hecho, el concepto «caída de los cuerpos» lleva consigo la creación ideal de un *objeto de pensamiento* que tiene una existencia física, de la que los procedimientos experimentales empleados por Galileo no eran más que una aproximación inicial, y que ha sido comprobada a continuación (tubo en el que se hace el vacío y donde todos los cuerpos caen de la misma manera, máquina de Atwood).

Este objeto está constituido de manera que elimina todos los elementos inesenciales y conserva la *esencia*, el tipo, el concepto del fenómeno (caída de los «cuerpos»).

b) Una vez constituido este objeto, que es a la vez físico (experimental) y racional (ideal), el razonamiento se convierte en deductivo y se reduce a un silogismo hipotético basado sobre una *analogía*: «Si todos los cuerpos pesados, como tales, caen a igual velocidad, estos cuerpos pesados, esta bola y esta hoja, van a caer con igual velocidad en el vacío». «Si en la caída de los cuerpos yo elimino todo lo que no sea tiempo y espacio, y si yo mido esta caída de un cuerpo, yo encuentro una relación entre el tiempo y el espacio».

c) La hipótesis experimental propiamente dicha llega en su momento, en su lugar, y responde a un problema ya estrechamente determinado y limitado: la naturaleza matemática, cuantitativa, de la relación entre variables (dos en el caso de la caída de los cuerpos) obtenidas y determinadas ya por el análisis de los hechos.

En este razonamiento, ¿dónde se sitúa el pretendido salto en el vacío que caracterizaría a la inducción? ¿Dónde está esa necesidad de una «intuición», de una misteriosa facultad de invención que compensaría la deficiencia de la razón?

La razón descubre, y no lo demuestra «formalmente», con un rigor «puro», que los cuerpos caen siguiendo la ley de Galileo. Pero descubre también, y no lo demuestra «formalmente», que los seres vivos son mortales, y por lo tanto lo son los hombres y Sócrates en el silogismo clásico. La inducción experimental se esfuerza por penetrar en la compleja red de los hechos, de los fenómenos, los aborda desde un ángulo nuevo con relación a la lógica clásica: desde el ángulo *cuantitativo* y *matemático*. Y, por lo tanto, penetra mucho más a fondo en lo real, porque se sirve de un instrumento más perfeccionado.

Pero el movimiento del pensamiento resulta el mismo. La lógica rigurosa o deductiva supone la distinción entre lo esencial y lo accidental, en la medida en que dicha lógica tiene un contenido. Tomada concretamente, en compresión, es una *lógica de la esencia.* Supone la existencia de grupos relativamente estables de cualidades, de géneros y de especies. Constituye, así, objetos de pensamiento, los conceptos, obtenidos por abstracción, dejando a un lado lo accidental, y generalizando por medio de una inducción las cualidades consideradas como esenciales.

La inducción experimental propiamente dicha —yendo más allá de lo inmediato y más allá de las exigencias del lenguaje corriente— prolonga este movimiento. Constituye objetos de pensamiento por medio del análisis y la abstracción, y deduce sus implicaciones. Presupone, generalmente, la diferencia de lo accidental y de lo esencial. Presupone, por último, tipos relativamente estables, agrupaciones de fenómenos. Más exactamente, *descubre* esas agrupaciones, esos tipos, es decir descubre *leyes.* Después, se descubre que la agrupación considerada era sólo provisional, que debe de continuarse el análisis; que la ley

no era sino aproximativa; que lo inesencial en el curso de la investigación resulta esencial desde otro punto de vista.

Los «postulados» (si se quiere emplear esa palabra) de la ciencia experimental inductiva no son de distinta naturaleza que los de la lógica deductiva; las exigencias de la ciencia (cuantitativa) no son profundamente diferentes de las del lenguaje y de su lógica (cualitativa). Sólo que la ciencia va más lejos. Tanto la ley como el concepto suponen, como dice Hegel, que hay «corrientes profundas» en el río de los fenómenos. ¿Es el devenir del mundo un parpadeo continuo de fenómenos que se agotan en sus manifestaciones? ¿Es una sucesión de cualidades sin ligazón? No. Aunque sea discontinuo, también es continuo. Aunque sea cualitativo, es también cuantitativo. Y el pasado se prolonga, dura en el presente, se conserva *más o menos* en el presente. El devenir desigual presenta grados, ritmos múltiples, corrientes «más o menos profundas» (*x*). *Más o menos* rápido, unas veces majestuoso y otras precipitado, el río del tiempo arrastra remolinos que el caudal atraviesa y reproduce y que subsisten «cierto tiempo» antes de que toda la corriente se haya desplazado. Encontramos, pues, en este devenir, constantes repeticiones relativas, analogías, tipos y leyes momentáneos, aproximativos, referentes por una parte a nuestra investigación y, por otra parte, a un momento del devenir cósmico. ¿Existían ya los tipos y las leyes de nuestro mundo actual cuando nuestro sistema solar no era más que una nebulosa? No. Sin duda reinaban entonces —si es que se puede hablar de un «reino»— otros tipos y otras leyes, que eran, también ellas, leyes del devenir *dentro de ciertos límites.*

La relatividad de nuestro conocimiento adquiere así todo su sentido, que es un sentido *enteramente objetivo.*

La inducción y la deducción separan ciertos fenómenos, determinándolos así, y luego se esfuerzan por reintegrarlos al universo —en la totalidad y la interacción de los fenómenos— sin perder la primera determinación.

En el lenguaje, lo mismo que en la ciencia, cuando hemos aislado un fenómeno que nos parece relativamente esencial, sabemos que podemos, desde luego, equivocarnos, pero que no hay grandes posibilidades de que el universo nos engañe enteramente con una discontinuidad completa y milagrosa en este preciso instante del devenir. No hay muchas posibilidades de que la constatación de un tipo o de una ley sea válida solamen-

te para el pasado. Por supuesto, teóricamente, no hay que excluir este caso —¡y así los físicos modernos calculan la debilísima probabilidad de que el agua se hiele en el fuego!—. Pero esta convicción, a la vez racional y práctica, gobierna tanto la lógica inductiva como la deductiva, tanto la de los tipos y los conceptos como la de las leyes. Sólo que la inducción va más lejos en el contenido, en particular cuando se da cuenta del carácter cambiante, momentáneo, provisional, relativo, de toda ley y de todo momento del universo.

No se necesita, en absoluto, otro «fundamento de la inducción». (Véase *infra* la discusión más precisa del «principio del determinismo» y de la tesis de Lachelier sobre el *Fundamento de la inducción*.)

El sabio, en contacto con la naturaleza, razona, a menudo, *de hecho,* como el empirista Stuart Mill: «Las uniformidades particulares más fáciles de constatar sugieren la idea de una uniformidad general [22]». Pero la propia ciencia y la teoría del conocimiento racional obligan a añadir: no se trata más que de uniformidades o de constancias *relativas*; y sólo *como tales* tienen un lugar en la verdad, en la razón y en la ciencia; lo cual da otro sentido a la convicción espontánea del sabio.

[22] MILL: *Obras,* III, XII, pág. 98.

III. LOGICA FORMAL

«Como decía a la sobrina del rey Cordobuc el viejo ermitaño que nunca había visto ni pluma ni tinta, "lo que es, es"».
(SHAKESPEARE, *Noche de Reyes,* acto IV.)

1. *Forma y coherencia. Forma y formalismo*

Hemos establecido ampliamente que el pensamiento (el entendimiento) posee el poder de aislar elementos o aspectos de lo real, de eliminar una parte más o menos importante del *contenido.*

Esta eliminación no debería dar lugar a una negligencia, a una supresión pura y simple, que en el caso del entendimiento que se aísla a sí mismo se convierte en entendimiento metafísico. Cuando éste realiza normalmente su función, la eliminación del contenido es sólo momentánea. El pensamiento (esta vez la razón) toma una conciencia más aguda de ese contenido a través del acto que determina una parte restringida de él; y la razón, inmediatamente, se preocupa de regresar hacia el contenido, para aprehenderlo en su totalidad y en su vida. La eliminación momentánea *no es una supresión, sino una negación dialéctica* que envuelve aún a lo que resulta negado; de tal suerte que la operación que restablece la totalidad positiva (esta vez analizada y comprendida) resulta no solamente posible, sino exigida por la reducción dialéctica del contenido.

El movimiento del conocimiento comprende, pues, dos movimientos opuestos e íntimamente complementarios; uno de reducción del contenido (de abstracción), y otro, de vuelta hacia lo concreto.

Esta reducción del contenido se opera en el pensamiento efectivo (en la historia del pensamiento) en varias direcciones, y no siguiendo una dirección única. La noción de *número* procede de una eliminación momentánea de los objetos enumerados; el número abstracto puede designar toda clase de objetos; incluso el entendimiento lo ha constituido expresamente para numerar objetos, aunque a continuación la aritmética lo considere en sí mismo.

En el lenguaje, cada palabra tiene un sentido, o sea un contenido. En la mayoría de los casos, se emplea la palabra sin que el contenido esté plenamente presente y explícito. Y el contenido de ciertas palabras de uso muy común (democracia, Estado, nación, individuo, conciencia, humano, etc.) se revela a la vez tan confuso y tan rico que su explicitación parece desanimar a la mayoría de los especialistas de estas investigaciones, hasta que llegan hombres especialmente lúcidos y atrevidos que se enfrentan con los problemas teóricos implicados en estos términos. Hasta ese momento se les utiliza sin demasiadas precauciones, y el carácter de su significado sirve a muchas empresas —políticas, ideológicas, filosóficas— altamente discutibles.

Muy cerca del límite se encuentra el «pensamiento simbólico» En el pensamiento simbólico, las palabras se manipulan como si fueran simples signos, sin preocuparse por su sentido, según reglas establecidas: las de la gramática general o las de una gramática especial. Este uso permite que mucha gente discurra, forme frases correctas, sin saber siquiera de lo que está hablando. El pensamiento simbólico es el de los charlatanes y el de cierto número de alienados. Por otra parte, todo pensamiento resulta, en cierto sentido, necesariamente simbólico; si hubiera de recuperar todo el sentido de las palabras en el momento en que se las emplea, el esfuerzo de reflexión impediría la expresión y la palabra hasta que finalizara una investigación que sería ilimitada. La gramática, el pensamiento simbólico, tienen, pues, un aspecto positivo, un uso necesario, aunque limitado; y un aspecto negativo, disolvente, cuando se les toma al margen del contenido.

La lógica formal puede considerarse también como uno de los sistemas de reducción del contenido, por el cual el entendimiento llega a «formas» sin contenido, a formas puras y rigurosas, en las que el pensamiento sólo tiene que ver consigo mismo, es decir con «*nada*» sustancial.

En el caso extremo, esas formas se desvanecen, se convierten en vacío, en la nada del pensamiento y de la realidad, en lo absurdo. Tal es el origen de esa paradoja que ha desanimado siempre a los lógicos: el pensamiento exige que se precisen las condiciones de su acuerdo consigo mismo, de su coherencia; y desde el momento en que se quiere aprehender un tal pensamiento y un tal acuerdo sin contenido ya no hay pensamiento; la propia forma parece desaparecer en el momento en que se la aprehende como forma. Y sin embargo, la forma —lo que deja la eliminación del contenido y lo que *contiene a ese contenido*— existe. La paradoja se resuelve como sigue: el pensamiento no es «nada»; sustancialmente, nada; sólo es poder para aprehender, discriminar, analizar el contenido. No es «nada», pero esa «nada» es dialéctica y no metafísica: en el momento en que parece que va a desvanecerse en esa nada, y se desvanece precisamente si se lo mantiene así, el pensamiento se determina precisamente como posibilidad de aprehenderlo «todo». Y *se sitúa en tanto que pensamiento,* en tanto que conciencia del mundo. *Comienza*; este límite, este fin último del análisis es también el punto de partida *lógico* de la razón que *comprende* el contenido.

Lo vacío, la nada de pensamiento en el caso extremo se manifiesta como un tacto de pensamiento que plantea el principio más general —y el más formal— del pensamiento. Este principio entraña la afirmación del «ser» pensado, afirmación que en sí misma es general y vacía, pero que será implicada en todo pensamiento.

Es el *principio de identidad,* que se formula: «A es A». Es el principio de la coherencia, del acuerdo riguroso del pensamiento consigo mismo. Y se formula con un mínimo de apelación a un contenido determinado, como pura forma, válida para cualquier pensamiento y para cualquier conciencia. Y, por otra parte, resulta claro que este rigor formal está vacío, es incluso absurdo, en cierto sentido. El principio de identidad implica la repetición pura y simple: la tautología. Tomado absolutamente, sólo permite decir: «el árbol es el árbol» (e incluso ni siquiera: este árbol es un árbol, porque entonces cierto movimiento de pensamiento pasa de individuo a la especie), el hombre es el hombre, la vida es la vida, etc.

La tautología es, ciertamente, rigurosa, pero, ciertamente también, inaplicable y estéril. En su pura forma, al margen del contenido, el pensamiento deja de ser pensamiento.

La metafísica idealista ha querido siempre determinar el pensamiento como un «algo», como una sustancia, o como una actividad que posee una naturaleza interna.

Y esta discusión se ha proseguido en torno al principio de identidad. Si el pensamiento «es» algo, su principio más general debe también «ser» algo, y por lo tanto referirse a algo. La metafísica ha considerado siempre, pues, que el principio de identidad no era el límite dialéctico del pensamiento, el «fin» de este pensamiento en el que su desaparición coincide con la afirmación más general. Ha tomado el principio de identidad sustancialmente, como una *verdad eterna* e incluso como el prototipo de las verdades eternas. «El ser es el ser». Y como el ser así designado no puede encontrarse en el contenido, puesto que el principio excluye todo contenido, ha habido que suponerlo *más allá del contenido,* transcendente, metafísico. El ser del principio de identidad es el ser eterno. Desde el comienzo de la metafísica, Aristóteles la ha definido como la búsqueda del «ser en tanto que ser». La abstracción pura se transpone así en un pseudo-concreto supremo. La forma vacía resulta objetivada, hipostatizada. Alternativamente, *Dios o la naturaleza tomada metafísicamente* [1] *se encuentran «identificados» con el ser eterno,* inmóvil, idéntico a sí mismo. El metafísico cree pasar directamente de la identidad en nuestro pensamiento a la identidad objetiva, a la «sustancia». La una «participa» en la otra. La identidad deja entonces de ser considerada como forma, pasa por una propiedad interna, constitutiva, esencial, del «ser en tanto que ser». Por lo tanto, no es tomada a la vez como forma y como contenido, como su propio contenido. Pretende tener —en relación con la nada eterna— la misteriosa propiedad de «existir» por sí misma. Resulta divinizada.

Son de sobra sabidas las dificultades con que tropieza la metafísica y las contradicciones en las que se encuentra metida. Esas teorías lógico-metafísicas, ironiza Hegel, han sido tan tiernas con lo real que han querido extirpar sus contradicciones para no ver en él más que la identidad: Dios, o las ideas eternas e inmutables, o «esencias» y «sustancias» inmóviles. Pero entonces la contradicción se refugia en el propio espíritu. ¿De dónde viene el movimiento? Si Dios es inmutable, ¿cómo ha creado la naturaleza? Si las ideas (platónicas) son inmóviles y transcendentes, ¿de dónde vienen las cosas perecederas e imperfectas de las que ellas son la idea?

Todas estas dificultades desaparecen con una concepción racional dialéctica del entendimiento, de la forma y de la identidad.

[1] O también en HUSSERL, la identidad de la conciencia vacía, del «sujeto transcendental».

2. *Función de la forma*

Es preciso recoger la lógica formal, situándola dentro de sus límites, como lógica del entendimiento, de la separación (y ante todo de la separación *momentánea* entre la forma y el contenido); y, por lo tanto, considerándola en el límite del pensamiento, con una verdad limitada, insuficiente, abstracta, relativa; pero con cierta verdad.

Durante un discurso o una discusión el sentido de cada palabra debe de permanecer *idéntico*; sin ello, los interlocutores no sabrían de lo que están hablando y no hablarían de la misma cosa. Es preciso definir y *conservar la definición* hasta que se la enriquezca; este enriquecimiento, si ocurre, debe de realizarse conscientemente, y el que lo opera debe de advertir a su interlocutor.

El pensamiento debe de permanecer *coherente,* incluso en su movimiento, cuando aprehende un contenido que también es móvil. No debe destruirse *en tanto que pensamiento,* es decir, transformarse en una sucesión de afirmaciones sin ligazón, de sentimientos o de imágenes o de sensaciones, en una serie de *contraindicaciones inadvertidas.* El «arte» de pensar es, ante todo, el arte de quedarse en el plano del pensamiento. ¡Cuánta gente confunde la imaginación con la razón! Y lo hace no sin cierta apariencia de «razón», porque la imaginación existe y tiene su puesto y su «función» en nuestra conciencia humana.

Si yo leo, en un cuento de las *Mil y una Noches*: «El caballo negro era un hechicero difrazado y se puso a hablar en estos términos...», yo sé que estoy ante una fantasía de la imaginación. Pero parece ser que, durante millares de años, tales fantasías han sido tomadas en serio, o «medio» en serio; porque, precisamente, no hay que juzgar a la fantasía y a la imaginación primitiva o infantil de acuerdo con la precisión lógica; quizá el niño cree, sin creerlo del todo, que su palo «es» un caballo. Quizá, según el ejemplo citado, los bororos del Amazonas no

afirman «exactamente» que ellos «son» pájaros, araras. Estas «afirmaciones» carecen precisamente del definido contorno de nuestras afirmaciones. Son también y todavía imágenes, algo así como cuando nosotros hablamos del «gallo galo», del «oso ruso» o de los romanos, hijos de la loba; o como cuando decimos: «X es un camello» o «Mefistófeles es un perro negro». O como cuando un escultor representa un centauro, es decir un hombre que «es» un caballo. Las metáforas, las imágenes más confusas, las fantasías «fueron» el pensamiento durante siglos y siglos, y siguen siendo el fondo de la conciencia de enormes masas humanas. La afirmación de que «el hombre es hombre», afirmación tardía, representa una estimable conquista. El acto de pensamiento, mucho más raro de lo que se cree, se mantiene difícilmente en este contenido atestado de metáforas, de fantasías, de impresiones, de pasiones y emociones, ¡y mucho más porque no puede prescindir de ese contenido, de esta materia tan rica! El principio de identidad, pese a su vacío, o mejor dicho a causa de ese vacío formal, *sitúa al pensamiento en su plano.* Todo pensamiento debe obedecer a esta exigencia de coherencia, incluso y sobre todo cuando se mueve dentro de las contradicciones del contenido. *La contradicción sólo debe ser admitida en el pensamiento como tal contradicción, es decir consciente y reflexionada.* La contradicción irreflexiva destituye al pensamiento y lo devuelve al rango del contenido *informe.*

Vayamos más lejos. El ser es siempre un *ser determinado.* El ser contradictorio —si lo hay, porque a decir verdad no lo sabemos aún, pues es un asunto de la lógica concreta— se encuentra *determinado como tal.* Como tal, él «es lo que es».

Pongamos un ejemplo para aclarar los dos puntos precedentes. Si yo creo pensar en alguien con afecto y hablarle afectuosamente, y a través de mis palabras, de mis actos o de mis gestos se adivina (como suele ocurrir) resentimiento, cólera o incluso odio, lo que yo digo no es expresión de un «pensamiento» claro y coherente; yo soy *inconsecuente* conmigo mismo; mis palabras expresan una turbación, una situación confusa, una contradicción inadvertida (o, como dicen ciertos psicólogos, inconsciente). Pero esa turbación, esa mezcla de amor y de odio, no dejan de ser un estado *determinado.* Este es lo que es. Y si yo no me entiendo a mi mismo, un observador podrá entenderme de acuerdo con mi «expresión». Más tarde, por otra parte, yo podría comprender, conocer mi sentimiento.

Así, pues, el principio de identidad tiene un sentido concreto.

Cuando el pensamiento aborda el contenido para aprehenderlo y superar así la forma vacía, dicho pensamiento envuelve a esta forma y la conserva, dándole un contenido.

El contenido no debe oponerse a la forma lógica, como algo exterior e irreductible. Esta tesis metafísica reaparece en la tesis sociológica de Lévy-Bruhl: *Ensayo sobre la mentalidad primitiva.* La conciencia espontánea, y no todavía reflexionada (la del primitivo y del niño), la fantasía y la emoción no son de distinta naturaleza que el pensamiento lógico: no hay hiato, no hay separación absoluta. El primitivo no vive en una absurdidad permanente, en un sueño. Actúa, experimenta a su manera. Su conciencia, su «pensamiento» tiene un contacto con lo real, sobre todo con la naturaleza, más inmediato que el nuestro. Según Lévy-Bruhl, el primitivo piensa mediante relaciones de «participación»: la comunidad, la tribu, por ejemplo, se expresa con emblemas, con símbolos que son para el primitivo mucho más que símbolos; él «es» su animal totémico, admitiendo así la contradicción, poniéndola en el corazón de su pensamiento en tanto que absurdo.

Pero en la misma medida en que el individuo moderno no es un individuo «puro», separado de todo, abstracto, él «participa» en una comunidad, que se expresa también con emblemas, a los que cada uno toma por otra cosa y por algo más que por signos abstractos. ¿Acaso no vivimos —incluso en el terreno del conocimiento— en medio de «absurdidades» aparentes y de contradicciones? ¿No nos vemos obligados a «pensar» esas contradicciones en lugar de refugiarnos en la forma vacía y puramente lógica del pensamiento?

La forma no se separa del contenido. Y, sin embargo, el contenido puede permanecer «informe». La forma *pensamiento* equivale, pues, a forma del contenido *en el pensamiento.* Su importancia, sin ser absoluta, en tanto que forma, resulta capital.

La razón no puede avanzar sin el entendimiento y sin el análisis. La lógica formal y la lógica general se encuentran al principio del conocimiento, no en el orden histórico real, sino en el orden metódico, como *comienzo* del pensamiento racional.

Cuando la lógica formal se transforma en metafísica, cuando se separa enteramente de la razón, cuando aísla a la verdad «en sí» del trabajo efectivo del conocimiento y plantea dilemas absolutos, entonces su verdad relativa se convierte en error.

3. *El principio de identidad*

«A es A», forma tautológica, es un límite.

El pensamiento, incluso el claro y lógico —el pensamiento efectivo—, se presenta siempre bajo la forma «A es B». Por ejemplo: «El árbol es verde, la tinta es azul».

Además, si yo formulo el principio de identidad «A es A», ese principio presenta un contenido, un movimiento interno, en la medida en que conserva aún cierto sentido, en la medida en que no es la repetición verbal, absurda, es decir muy cerca del «límite».

El principio se pone en movimiento por sí mismo, por así decirlo, presentándose bajo varios aspectos. Y toma así la forma del principio de no-contradicción: «A no es *no*-A». Bajo esta forma, en la identidad se introducen la diferencia, la relación, la contradicción (observemos, de pasada, que la diferencia y la relación se introducen como contradicción y no a la inversa, como quiere Hamelin en su ensayo sobre los *Elementos fundamentales de la representación,* que pretende privar al pensamiento de lo que tiene de neto, de riguroso y de vigoroso gracias a la contradicción, para no conservar más que la noción vaga de «correlación» y de «relación» [2]).

Bajo la forma del principio del tercio excluso: «Una afirmación no puede ser, al mismo tiempo, verdadera y falsa», la verdad se presenta como *exclusión del error.* Supone e implica ya el error y lo plantea como un «momento» de la verdad. Lo que queda es explicar este error, además y concretamente.

> Este principio, en su forma positiva A = A, no es, primero, sino la expresión de la tautología vacía. Se ha observado con justeza que esta ley lógica carecía de contenido y que no llevaba muy lejos. Tal es la identidad vacía, a la que se apegan todos los que la miran como una verdad y que no cesan de repetir que la identidad no es la diferencia, pero que la identidad y la diferencia son diferentes. Estos no se dan cuenta de que afirman, así, que la identidad es una diferencia [3].

[2] Véase *Essai,* 1, 1, e, *in fine,* crítica de HEGEL.

De ello resulta, añade Hegel, que la verdad (concreta) será la unidad de estos dos aspectos: la unidad de la identidad y de la diferencia. Para penetrar en lo concreto por medio del pensamiento, es preciso partir de la identidad, atravesar la diferencia, la contradicción; e igualmente, para penetrar en lo real por medio de la experiencia, es preciso partir de lo inmediato, de las sensaciones, atravesar las diferencias y los aspectos contradictorios de lo real más profundo, más esencial, para encontrar, por último, más allá de cualquier unilateralidad, la *unidad,* lo verdadero. El principio de identidad esboza, pues, en sí mismo el movimiento por el cual él supera su unilateralidad y su abstracción. Por el contrario,

> limitándose a la identidad inmóvil que se opone a la diferencia, aquélla se transforma en determinación unilateral y privada de verdad [4].

Por ejemplo, cuando se dice: «el individuo es el individuo» y se omite su aspecto social, humano, universal.

El principio «o bien A o bien —A (no A)» significa ya que todo es contradictorio. Y si, además, se entiende por eso que hay que tomar rigurosamente uno de los dos predicados, o bien su contrario, el principio se convierte en absurdo: ¿el espíritu es dulce o amargo, verde o no verde? Por último, Hegel añade ingeniosamente que el principio del tercio excluso plantea ya al tercio en cuestión, y ello como unidad, como negación de cada negación: afirmar «A no es —A» es plantear un A que no es ni +A ni —A, y que es los dos a la vez. (*y*).

> Resulta, pues, evidente que el principio de identidad, y todavía más, el principio de no-contradicción, son de naturaleza sintética... conteniendo así *el otro* de la identidad, e incluso la no-identidad, la contradicción inmanente [5],

es decir, lo que hemos llamado un esbozo de movimiento y de contenido.

[3] HEGEL: *Gran Lógica,* II, pág. 32.
[4] *Idem.*
[5] *Idem.*

4. *El término, el concepto, la definición*

Los «términos» son las palabras que entran en relaciones lógicas, tomadas en tanto que expresiones verbales de un contenido: hombre, mortal, perro, caballo, vertebrado. La palabra «término» (*terminus* = límite) expresa muy bien que estamos aquí fuera del contenido, o por lo menos «en el límite» del contenido, para no examinar nada más que las relaciones formales. Para el lógico puro, los términos (o los juicios) determinados, concretos, sólo se presentan como ejemplos pedagógicos.

Un término cualquiera puede ser denominado *singular* cuando designa a un individuo (Sócrates), *particular,* especial, cuando designa a un conjunto definido o a una parte de un conjunto (los franceses), y, por último, *general* (universal) cuando designa a un conjunto indefinido (los seres mortales), es decir a una clase de objetos o de seres que poseen un carácter común al que aísla la abstracción.

Cada término o *concepto* puede considerarse bajo dos aspectos, cuya oposición conviene observar en seguida. Hay, por una parte, una *extensión*: el conjunto de los seres o individuos que designa, es decir, todos los hombres en el caso del término «hombre». Y, por otra parte, hay una *comprehensión*: el conjunto de las cualidades poseídas por el objeto designado, por ejemplo, en el caso del hombre, ser vertebrado, mamífero, racional, mortal, etc. *

La lógica formal promulga la siguiente ley: «Comprehensión y extensión varían en razón inversa una de otra.» El término más extendido posee una comprehensión más pobre; en este sentido, en el caso límite se encuentran los «géneros» supremos de Aristóteles, las «categorías», y la más extensa de todas: *«el ser» abstracto, cuya extensión es absolutamente general y cuya comprehensión es nula.* El término más comprensivo es el individuo, que posee un número considerable (y quizá, según

* En la lógica moderna, sobre todo entre los lógicos ingleses, se emplea también la palabra *denotación* como sinónimo de *extensión,* y *connotación* (o también *intención*) como sinónimo de *comprehensión.* (Nota del traductor.).

ciertos lógicos, como Leibniz, un número infinito) de propiedades, mientras que su extensión es nula, puesto que no es ni siquiera una «especie» (siempre según la lógica formal clásica).

Cuando un término tiene una extensión mayor que otro término al que él incluye, forma el *género* del que ese segundo término es la especie: el hombre es una especie del género mamífero. Mamífero es *género* con relación a «hombre», y *especie* con relación a «vertebrado».

Así, las propiedades, las cualidades de los seres, designadas por palabras, se distribuyen en un orden de generalidad creciente o decreciente. Una buena definición de un ser —una definición absoluta— diría todo lo que éste «es», enumeraría todas sus cualidades, toda su comprehensión, indicando simultáneamente todas las clases de seres en las que se le puede colocar, yendo jerárquicamente de las más numerosas a las menos numerosas. Según la concepción metafísica que se ha añadido a la lógica formal de Aristóteles y de los aristotélicos (escolástica medieval), esta enumeración —que da el orden, la estructura y la organización de la cosa, en su definición —sería un conocimiento completo, absoluto de esa cosa. Como dicha enumeración sería muy larga, la lógica formal la sustituye con la definición denominada: «por género próximo y diferencia específica». El género próximo, en relación con una especie, es la clase inmediatamente más general y de menor comprehensión. Se añade a este género el atributo, el carácter que especifica la cosa designada por nuestro término, y éste quedará definido. «El hombre es un mamífero racional.» Además, el género próximo debe de definirse también, a su vez, respecto a una clase más general. Recíprocamente, el término definido puede servir para definir otras especies: «El francés es un hombre de espíritu claro.»

Este tipo de definición es *virtualmente* completa y exhaustiva. Al remontar de género en género, me encuentro con que he *analizado toda la comprehensión* del término considerado. Y al descender a las especies que él contiene (realizando, sobre este género, la *división* en especies, de una manera completa, exacta), descubro su extensión.

En esta tarea, los atributos y propiedades resultan dispuestos en dos grupos. Y, de una forma enteramente natural, la definición tiende a descuidar uno de esos grupos: no se ocupa más que de los atributos *esenciales* y deja a un lado los otros.

Cierto número de los atributos están íntimamente unidos al sujeto; éste no podría existir sin ellos; y, por otra parte, están las relaciones, los atributos que figuran en la jerarquía de las clases a las que el sujeto pertenece. Quien los suprima, privará de su estructura al sujeto considerado, por una parte, y destruirá, por otra, la jerarquía de la que aquél forma parte. Estos son los atributos esenciales. Los otros son accidentales. El hombre deja de ser hombre si no es vertebrado, mamífero; pero es accidental que un hombre sea moreno o rubio, que tenga una nariz roma o aguileña.

La definición debe de referirse a la esencia. Y la lógica formal —es uno de sus rasgos originales y profundos— es una lógica de la esencia, es decir, del ser determinado; supone la existencia de tipos en los que, por una parte, se pueda descubrir y discernir la esencia, y, por otra, el fenómeno, lo contingente, la apariencia, el accidente. Lo más esencial, afirma la lógica, es lo más general. Sólo los caracteres específicos y genéricos son esenciales.

La definición así concebida engloba todo lo definido y sólo conviene a lo definido. Debe ser clara y distinta, completa e incluso exhaustiva (virtualmente).

5. *Estática y dinámica del concepto*

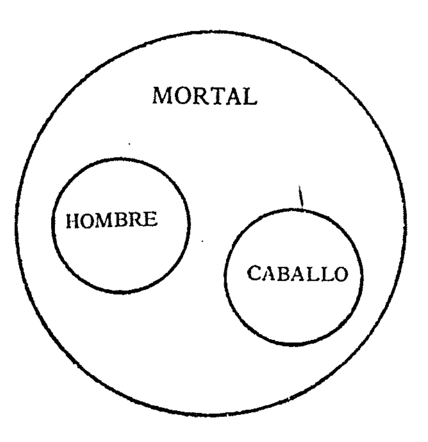
Los dos extremos de la cadena de las definiciones siguen siendo indefinibles. En esta concepción, ya lo hemos observado [6], el individuo es indefinible porque su comprehensión es indefinida y su extensión, nula.

Se puede describir a Sócrates, pero no definirlo. Y en la cumbre, los géneros se constatan pero no se definen. Su comprehensión no es analizable, puesto que es nula. Así, el «ser» no se define.

Así pues, la definición virtualmente exhaustiva y el concepto virtualmente determinado sin residuo no son más que los eslabones de una cadena que no está colgada de nada. La definición se abre sobre lo indefinido y lo indefinible. El pensamiento griego sintió dolorosamente esta contradicción y chocó siempre con el escándalo del ἀπειρον, lo indefinido indefinible al que encontraba como un callejón sin salida al final de cada camino, en cada extremo de la cadena.

[6] Cfr. *supra*, cap. II, pág. 9.

La diferencia de la comprehensión y de la extensión muestra que el concepto no puede inmovilizarse y cerrarse. Envuelve ya un movimiento, una diferencia de aspectos. Sin embargo, los lógicos formalistas pretenden cerrar el concepto, encerrarlo dentro de límites fijos. Esos lógicos lo representan figurativamente como un área cerrada, como un círculo que contiene círculos más pequeños, los conceptos de menor extensión. Este punto de vista estático es el de la *extensión*; punto de vista cuantitativo, sin que la «cantidad» así empleada tenga la precisión de la cantidad matemática. La cualidad y la cantidad, la extensión y la comprehensión del concepto son inseparables, pero en realidad y en verdad, «conceptualmente», domina el punto de



vista *cualitativo*. La *lógica del concepto, lógica de la esencia, es lógica de la cualidad*. El concepto designa a un conjunto de cualidades determinadas. Y, principalmente, desde este punto de vista es desde donde el concepto proporciona un instrumento de investigación, de clasificación. Por otra parte, la extensión y la comprehensión, opuesta la una a la otra por la lógica formal, están ligadas no solamente en el concepto adquirido y constituido, sino también en la creación del concepto. Si se tiene en cuenta el pensamiento vivo, el pensamiento en su trabajo, se constata que la extensión y la comprehensión no están en razón inversa la una de la otra. Formar y profundizar el concepto de árbol es a la vez descubrir nuevas especies de

árboles y nuevas propiedades de los árboles. *El concepto se enriquece a la vez en comprehensión y en extensión.* La ley promulgada por la lógica formal sólo es válida en el caso del concepto fijado, inmovilizado en una jerarquía también estática y dominada por la noción de extensión, yendo de la extensión más grande, el ser en general, a la extensión más pequeña, el individuo. Esta ley no tiene pues, más que un alcance limitado (*z*).

Desde este punto de vista estático, desde el punto de vista de la extensión, que es el de los lógicos formalistas, la jerarquía de los conceptos va, pues, de lo general a lo individual. Desde el punto de vista de la comprehensión, los extremos de la escala jerárquica se designan preferiblemente con las palabras de *universal* y *singular.* La palabra «singular» designa al individuo, no en tanto que es «un» miembro de una especie, sino en tanto que totalidad y conjunto de cualidades. La palabra «universal» designa a la totalidad de una clase, también ella, grupo de cualidades determinadas. Desde este punto de vista, *lo universal y lo singular tienen en común que designan a una totalidad.* Se acercan, ya no son incompatibles, y se presenta aquí la tesis de la lógica concreta —ya presentada, II, 9, *supra*— según la cual, lo individual (lo *singular*) no está fuera de lo universal, y por lo tanto no está fuera de la ciencia. La individualidad humana está compuesta por singularidades y particularidades envueltas en los rasgos universales del hombre o de los seres vivos. y lo universal sólo aparece y sólo se manifiesta en esas singularidades. El hombre es mortal, pero la «mortalidad» del hombre en general se manifiesta en las enfermedades o en los sentimientos propios de determinado individuo. Ahí está lo concreto. En la lógica dinámica y concreta, la verdad se define por lo *universal concreto.*

La lógica del concepto supone la existencia de cualidades determinadas, de tipos constantes. Es una lógica de la esencia. Ahora bien, todo conocimiento presupone que se puede separar el fenómeno accidental del esencial. Todo conocimiento [7] supone definiciones, tipos designables por medio de palabras: la física constituye el concepto de «caída del cuerpo»; la química, el de «elemento químico» (los cuerpos simples, el mercurio, el oxígeno, etc.). Las únicas esencias fijas, establecidas,

[7] Cfr. *supra, ibid.*

son las esencias presupuestas por la lógica general, tomada en su sentido mejor (en comprehensión). Y cada «esencia» aparece, si se la examina, como una especie de colección de cualidades yuxtapuestas, exteriores, en un orden de generalidad creciente. El hombre se define, así, como «un mamífero + un vertebrado + un ser vivo y mortal», etc. ¿Cuál es la ligazón interna de estas cualidades? ¿Y cuál es la relación exacta entre la manifestación superficial, el accidente, lo contingente y, por otra parte, la esencia? ¿Por qué una esencia se manifiesta y se expresa como inesencial? Esta cuestión no puede resolverse dentro del cuadro de la lógica formal.

Por último, un universo en movimiento puede contener tipos *relativamente estables,* cualidades y conjuntos de cualidades *relativamente constantes.* Nuestro universo no frustra completamente esa exigencia, pero tampoco la satisface completamente. Pero, en fin, ese universo se mueve e incluso lo hace en los límites de los tipos determinados que se descubren actualmente en él. La especie humana existe, pero no es inmóvil, porque evoluciona. El agua, el hidrógeno, el mercurio, el cloro existen, pero no con esa sencillez, con esa estabilidad que requiere y postula la «pura» lógica. Dentro de los límites de los tipos cualitativos, los movimientos y las leyes se determinan cuantitativamente. El agua, tipo cualitativo determinado, y por lo tanto *concepto,* hierve a los 100° y se congela a 0°.

Observemos, de todas formas, que la lógica formal del concepto sigue siendo un grado inferior del conocimiento, pero un grado válido y envuelto, implicado, en los grados superiores. El conocimiento científico —la física la química— suponen la esencia, el concepto. La cantidad y la investigación cuantitativa excluyen dialécticamente —es decir, incluyen— a la cualidad, al ser determinado en su movimiento. Encontramos, así, ideas de capital importancia, sobre las que hemos de volver aún: la lógica formal es válida dentro de ciertos límites; el método experimental, la ciencia cuantitativa e inductiva no excluye ni a la lógica ni al lenguaje, sino que los incluye y presupone, como disciplina preparatoria, como momento y como verdad unilateral, incompleta; la razón envuelve a la inteligencia; el pensamiento moderno, científico, matemático, cuantitativo, implica y profundiza (supera) al pensamiento antiguo (cualitativo); la cantidad, por último, no puede ser separada de la cualidad y opuesta (estáticamente, metafísicamente) a ella.

6. *El juicio*

«A es A». Es un principio riguroso, indiscutible.

«A es B». Esta fórmula se presenta paradójicamente desde el punto de vista formal. Y, sin embargo, es la forma de todo juicio, que enlaza por medio del verbo «ser» (llamado *cópula* en lógica formal) un sujeto con atributo que no sea la repetición del sujeto. «Esta tinta es azul». La forma de todo juicio, desde el momento en que éste tiene un contenido, aparece, pues, como irreductible a la forma «pura».

Los lógicos formalistas responderán: la tinta es un conjunto de cualidades, incluídas en el concepto de tinta. Cuando yo digo lo que «es la tinta» no hago más que enumerar esas cualidades y repetir en detalle lo que está contenido e implicado en el concepto. «La tinta es azul» no añade nada, pues, al concepto de tinta. Es un juicio *analítico,* porque explicita y analiza el concepto. Su forma no difiere, por lo tanto, de la forma «puramente» analítica «A es A».

A esta objeción nosotros responderemos que, en los dos juicios —«la tinta es» y «la tinta es azul»— la palabra «es» no está tomada en el mismo sentido.

En el primer juicio, «es» tiene un sentido general, abstracto. Significa: «la tinta existe», o «yo he comprobado la existencia sensible, inmediata, de una realidad, la tinta». En el segundo juicio, la palabra «es» enlaza el sujeto con un atributo diferente, que yo he constatado por medio de una experiencia particular, por ejemplo, escribiendo con esa tinta cuyo color ignoraba. Existe una multitud de otros sujetos que poseen la cualidad de ser «azules». El propio azul es un concepto. Yo enlazo, pues, en ese juicio a dos conceptos diferentes, y ese juicio tiene un carácter sintético. Por lo menos *en cierto sentido,* Si yo sé ya que la tinta es azul, yo analizo mi concepto. Si yo descubro que la tinta es azul, enriquezco mi concepto mediante un juicio sintético. Por consiguiente, ese juicio es, *en cierto sentido,* por lo menos, del tipo «A es B», irreductible a la tautología, a la forma puramente analítica.

Estudiemos más profundamente esta forma: «A es B». Significa: A (que es A) es B (que es y sigue siendo B). Establece una relación entre dos seres de dos clases determinadas. Antes de juzgar «la tinta es azul» yo ya sé lo que es la tinta y lo que es el azul. El juicio no destruye esta determinación, sino que la precisa. Hace entrar a un nuevo objeto, la tinta, en la clase de los objetos azules, y precisa una cualidad, un aspecto, un atributo de esta tinta y de todas las tintas posibles, que pueden ser de variados colores, azules, verdes, rojas, etc. Pero esta nueva determinación no destruye la determinación de A y de B tomados primero separadamente; esa determinación subsiste.

Antes de la formulación de ese juicio, A (la tinta) y B (el azul) permanecían sin un enlace en el pensamiento. Eran simplemente *distintos,* yuxtapuestos fuera de toda relación. A era A y B era B. Cuando nosotros planteamos «A es B» (es decir, «A es no A») introducimos una *diferencia* —incluso desde el punto de vista puramente formal —, una contradicción en la identidad. B, que *no tenía relación* con A, se convierte en algo diferente a A pero que al mismo tiempo está ligado con A. La diferencia (o la contradicción) se manifiesta, pues, como una relación entre dos términos que en principio no la tenían. La forma estéril, cerrada en sí misma, «A es A» tautología y repetición, resulta abierta sobre un contenido. Hecha, desde el punto de vista formalista, para permanecer cerrada como un círculo, se abre. Se percibe que A no está solo en el mundo. Yo afirmo que «A es B» y luego que «A es C», «A es D», etc. Esas clases, o atributos, B, C, D, que en principio eran simplemente *distintos* de A, se convierten en *diferentes* de A en el mismo momento en que yo planteo su enlace mediante el verbo «ser» que afirma la *identidad*: «A es B», etc.

Así, pues: *la diferencia, que es una relación, se plantea en y por la identidad.* Esta diferencia así planteada pone fin a la separación, a la yuxtaposición. Si yo digo: «la naranja es un sombrero» o «la naranja no es un sombrero», estoy divagando, porque la naranja y el sombrero son solamente distintos; sólo son *diferentes* los objetos *idénticos, bajo cierto aspecto.*

La diferencia (y, lógica concreta, la contradicción) *viene, pues, del contenido y no de la forma.* Por otra parte, la diferencia no destruye la identidad. El verbo «ser» en «A es A» y en «A es B» es, por supuesto, el mismo verbo «ser», sólo que tiene un sentido «diferente». En «A es A», significa el ser en general, al ser abstracto, indeterminado, o determinado, pero como determinación *en general,* idéntico abstractamente a sí mismo, incapaz de existir concretamente, y por lo tanto simple

posibilidad abstracta de pensamientos, de constataciones, de relaciones. Por el contrario, en «A es B», significa el ser determinado como multiplicidad de cualidades, como unidad e identidad de una multiplicidad y, por lo tanto, el ser ya concreto, el *contenido determinado.* En este segundo sentido y sólamente en él, *plantea una realidad (modalidad del juicio,* juicios *asertóricos* en la clasificación de Aritóteles y de Kant). El carácter de *plantear una realidad* —como el de plantear una *posibilidad concreta,* una *probabilidad* (juicios *problemáticos*) o incluso una *necesidad*— proviene, en cada juicio, de su contenido, y no de su forma lógica. La modalidad del juicio no responde, pues, a propiedades de los juicios [8].

Buscar una relación entre dos objetos es, pues, buscar una *diferencia* real, concreta, entre dos objetos, *diferencia por la cual son idénticos concretamente bajo determinada relación.* «La ballena es un mamífero» significa: la ballena y los mamíferos que yo ya conozco tienen caracteres comunes; pero precisamente a causa de esos caracteres comunes son *diferentes* y no sólo yuxtapuestos, como la ballena y un insecto. La ballena *es un mamífero con forma de pez...* Al tomar conciencia de la diferencia se toma conciencia de la identidad (relativa) y recíprocamente. La identidad (determinada) es identidad en la diferencia.

Examinemos ese paso de la forma al contenido.

Sean «A es A» y «B es B» (la ballena, animal parecido a un pez y que vive en el mar, los cuadrúpedos, herbívoros o carnívoros). El pensamiento sospecha que hay una relación (en términos psicológicos: una analogía, un parecido) entre A y B. Supera el concepto formal y cerrado A = A. Busca otro aspecto de A (o sea A') bajo el cual sea comparable a B. «A es A'» sigue siendo el mismo A, el mismo objeto. Y, sin embargo, ya no es el mismo, aparece de diferente manera. Más aún: el nuevo carácter que se busca aparecerá desde entonces como esencial. Supongamos que se encuentra, llamémosle X (la ballena es vivípara). Así, pues, A' es X. Pero B, o mejor dicho B', es también X. Así pues, A' = B', es decir, A es B.

X es el intermediario, la relación que permite enlazar a A y B, su relación.

[8] Véase Goblot: *Traité,* págs. 162-165.

La relación es un objeto de pensamiento, que introduce una diferencia, con ese doble carácter de modificar el concepto inicial y, sin embargo, conservarlo. El concepto resulta *enriquecido*; el mismo objeto aparece bajo un nuevo aspecto, desde que se entrevé la relación, desde que se presenta la relación (A, en tanto que no B, ya no es la A inicial, es ya «A'»).

Por mediación de X, se formula a su vez el descubrimiento, rigurosa y formalmente: «Todo vivípero es mamífero; ahora bien, la ballena es vivípara, luego...». X, en un silogismo en comprehensión, sirve de término medio.

Así, pues, *el descubrimiento de las diferencias y de las relaciones, y, por otra parte, la coherencia del pensamiento consigo mismo van perfectamente juntos.* La lógica formal es, en cierto sentido, ya una lógica del contenido, pero del contenido en estado naciente, por así decirlo. La forma pura, tomada en sí, se desvanece en la absurdidad tautológica. Recibe su verdad de su contenido, de su *materia.* Está conservada e implicada en ese contenido, pero superada, enriquecida. La forma general de toda determinación A = A se convierte en forma determinada de contenido, contenido determinado. Tomado en su límite, el estudio de la forma sólo lleva a la *posibilidad* de los pensamientos, conceptos o ideas. El formalismo pretende sacar de la forma el contenido, estudiar la posibilidad vacía y abstracta para contener la realidad. Pero, de hecho, el pensamiento no tiene más que una única manera de estar acorde consigo mismo: convirtiéndose en pensamiento objetivo, avanzando a través de las diferencias por el contenido. En el curso de este progreso puede ocurrir que experimente realidades nuevas y sorprendentes y que se vea obligado a superarse una vez más. Sin embargo, si evita esta prueba y busca en el interior de sí mismo, abstractamente, un acuerdo consigo mismo, lo obtendrá formalmente en la absurdidad de la tautología.

7. *Juicios analíticos y juicios sintéticos*

Kant ha querido separar los juicios analíticos y los juicios sintéticos.

El punto de vista puramente «analítico» sería el de la forma pura, de la tautología. La lógica formal toma, ya se ha podido observar [9], a la palabra «analítico» en ese sentido par-

[9] Cfr. *supra,* II, pág. 8.

ticular. El juicio, la proposición, serían analíticos no cuando realizaran un análisis, una desintegración del sujeto en momentos o elementos, sino cuando el predicado pertenece al sujeto, le es inherente «de manera oculta» (Kant); de tal suerte que la enunciación no hace más que descubrir esa inherencia, formular lo que ya era conocido, repetir el sujeto con otra palabra. $1 + 1 = 2$ sería, en este sentido, una proposición o juicio analítico, según muchos lógicos. «Los cuerpos son extensos» es, según Kant, una proposición puramente analítica, pues la noción de extensión está ya implicada en la de cuerpo. Por el contrario, la de «los cuerpos son pesados» entrañaría, según Kant el enlace entre un sujeto y un atributo al margen de él, nuevo con relación a él. De la misma manera, $1 + 1 = 2$ sería, según el mismo filósofo, sintético (α) [10].

En la proposición «los cuerpos son extensos», un espacio cualitativo ocupado por los diversos cuerpos resulta identificado con el espacio geométrico, cuantitativo, obtenido por abstracción. De hecho, pues, este juicio es sintético. Por otra parte, «los cuerpos son pesados» es un juicio analítico si yo he formado ya, por experiencia, mi concepto de «cuerpo» incluyendo en él la pesadez. Es sintético en el momento en que yo hago esta experiencia, en el que yo enlazo esas dos propiedades de la realidad física: materialidad y gravedad.

El juicio «puramente» analítico sólo existe como tautología. «A es A»; «los cuerpos son los cuerpos», «1 es 1». Cualquier otro juicio es, a la vez, sintético y analítico: sintético en cierto sentido, analítico en otro. Es sintético en el momento de la búsqueda y del descubrimiento de una relación, y a continuación se convierte en analítico. Y, precisamente, sólo proporciona un *análisis* —del objeto, de sus elementos— en la medida en que el objeto es aprehendido *sintéticamente* como unidad de varios aspectos o elementos.

La distinción kantiana tuvo su razón de ser en la crítica del formalismo lógico. Kant quiso mostrar que todo pensamiento real progresaba por síntesis. La oposición de naturaleza entre dos especies de juicio no es, por ello, menos falsa. Pierde todo sentido si se considera el movimiento del pensaminto; só-

[10] A partir de aquí las notas del epéndice serán designadas por las letras griegas: α, β, γ, etc.

lo representa, al separarlos, dos aspectos o dos momentos del trabajo del pensamiento. Y, por último, la noción formal de «puro» análisis, o de «pura» síntesis, es una «pura ficción lógica».

8. *Concepto y juicio*

Los lógicos y los psicólogos se preguntan si el concepto precede al juicio o a la inversa. Según la primera tesis, los términos, una vez definidos, forman preposiciones. Es la tesis de la lógica formal (aristotélica). Aristóteles afirma (περι Ψυχης, II, 13, 100 a 16) que «la percepción se refiere a lo general; percibimos al hombre en general antes de percibir a Kallias». Por lo tanto, aprehenderíamos el concepto de inmediato, en el propio individuo. Según la segunda tesis (de origen kantiano), «el acto elemental de la inteligencia es el juicio» [11], y no la aprehensión del concepto. El concepto, en sí mismo, envuelve una «virtualidad, una posibilidad indefinida de juicios» y no es más que eso.

«El concepto no es un hecho [12]». Así, solamente la búsqueda de relaciones entre los datos de nuestra experiencia nos permite —poniendo orden y unidad en el caos de nuestras impresiones sensibles— agruparlos en clases, constituir conceptos. Ahora bien, relación significa juicio, enlace. El juicio precede, pues, al concepto. Según la primera tesis, yo formo el concepto «hombre» y el concepto «mortal» antes de ligarlos en el juicio: «Los hombres son mortales»; o, más aún, mi juicio explicita analíticamente el concepto «hombre». Según la segunda tesis, yo constato la existencia de muchos seres mortales y comparo, los enlazo por medio de una serie de juicios y por último distingo en la clase de los seres mortales a la clase más restringida de los seres humanos.

La actividad que constituye o que enriquece conceptos procede por medio de juicios sucesivos, por enlaces establecidos y comprendidos entre los contenidos dados por la experiencia. No tenemos en primer lugar el concepto de «árbol» y el de «verde» antes de decir «el árbol es verde»; pero, entre muchos

[11] GOBLOT: *Traité*, pág. 43.
[12] *Idem*, págs. 85 a 90.

objetos coloreados y entre muchos seres orgánicos, establecemos una red de parecidos, de analogías, de enlaces o de incompatibilidades experimentales y entonces decimos: «El árbol es verde».

Pero es preciso admitir, con Aristóteles, que —esquematizando la operación— desde el momento en que yo he visto varios árboles, ante cada árbol que aparece digo de inmediato: «Es un árbol», incluso antes de saber qué árbol es. Yo aprehendo, *al mismo tiempo*, lo general y lo individual, lo uno en lo otro y por lo otro. Y tengo el sentimiento de que aprehendo así al objeto real, y no una abstracción. Si la especie sólo se realiza en individuos, el individuo, recíprocamente, sólo existe por la especie. Y lo cierto es que hay individuos desde el comienzo del pensamiento, formación o mejor aprehensión del concepto. De todas formas (y dejando para la psicología el estudio detallado de esta cuestión), una vez que los conceptos han sido establecidos, cada concepto es, en un sentido, anterior al juicio en el que entra. La tesis aristotélica concierne más bien al concepto ya constituido; la otra tesis expresa, más bien, la formación del concepto. Las dos tesis en cuestión expresan, pues, dos momentos del pensamiento. El concepto determinado es, por una parte, un centro de investigación, un nudo de relaciones en la serie infinita de los enlaces y de las relaciones posibles; envuelve, pues, tanto a los juicios ya efectuados, como a los juicios «virtuales»* (Goblot). Pero ese «nudo», ese «centro» de juicios tiene una *realidad* diferente de los juicios a los que envuelve, y, en cierto sentido, superior, *objetiva* (β).

9. *Cualidades y cantidad de los juicios*

Las proposiciones son *universales* cuando el atributo se afirma o se niega en toda la extensión del sujeto; *particulares*, cuando el sujeto sólo se toma en una parte de su extensión.

* GOBLOT (*Lógica*, nn. 49-51) distingue entre «juicio actual», que va acompañado por lo que él llama *creencia* (o sea asentimiento) y «juicio virtual». La lógica clásica (aristotélico-escolástica) distinguía entre el *juicio* y la *proposición*: el juicio es el acto mental por medio del cual pensamos cualquier enunciado, y la proposición, en cambio, es lo pensado en dicho acto. Más o menos los términos de Goblot se corresponderían con estas divisiones de la lógica aristotélica. (Nota del traductor.)

Las proposiciones son *afirmativas* cuando el atributo entra en la comprehensión del sujeto; *negativas*, cuando es excluido de ella.

La lógica formal designa tradicionalmente a las proposiciones universales afirmativas por medio de la mayúscula A: «Todos los hombres son mortales».

Por la mayúscula E, a las universales negativas: «Ningún hombre es inmortal».

Por la mayúscula I, a las particulares afirmativas: «Algunos hombres son zurdos».

Por la mayúscula O, a las particulares negativas: «Algunos hombres no son buenos».

Las proposiciones universales y las particulares difieren por la *cantidad*.

Las proposiciones afirmativas y las negativas difieren por la *cualidad*.

La cantidad y la cualidad de un juicio se determinan mediante el examen de la comprehensión y de la extensión *del sujeto*.

10. *El razonamiento*

El razonamiento se esfuerza por obtener conocimientos nuevos partiendo de conocimientos adquiridos, por penetrar en lo desconocido a partir de lo conocido (γ).

El razonamiento lógico parte, pues, de ciertas proposiciones admitidas y se esfuerza por sacar de ellas, utilizando la mediación si fuera preciso, otras proposiciones igualmente admitidas, las *conclusiones*.

Estas inferencias lógicas son de dos clases: inmediatas o mediatas, según que el razonamiento utilice o no proposiciones intermedias entre el punto de partida y la conclusión.

11. *Inferencias inmediatas*

Consideremos las dos proposiciones: «Todos los hombres son mortales» y «algunos hombres son inmortales»; contienen los mismos términos, y difieren a la vez por la *cantidad* (una es en A, afirmativa y universal, otra es en O, particular negativa) y por la cualidad. Se llaman *contradictorias*.

Las dos universales: «Todo hombre es rubio» y «ningún hombre es rubio», diferentes por la *cualidad* (una en A y otra en E). Son llamadas *contrarias.*

Las dos particulares: «Algunos hombres son rubios» y «algunos hombres no son rubios» (una en I y otra en O) son llamadas *subcontrarias.*

Difieren también por la cualidad.

Dos afirmativas o dos negativas, diferentes en *cantidad*: «Todos los hombres son bípedos», algunos hombres son bípedos», se llaman *subalternas.*

Cuando dos proposiciones son *contradictorias,* una es verdadera y la otra es falsa, y recíprocamente.

De dos proposiciones *contrarias,* si una es verdadera la otra es falsa. Pero si una es falsa no se puede concluir nada sobre la otra, que puede ser verdadera o puede ser falsa. Si es falso que todo hombre es rubio eso no prueba, ni que haya hombres rubios, ni que ningún hombre sea rubio.

De dos proposiciones *subcontrarias,* si una es falsa la otra es verdadera. Si es verdad que algunos hombres son rubios eso no prueba nada con respecto a los otros hombres. Pueden o no ser rubios.

Cuando dos proposiciones son *subalternas,* se puede concluir la verdad de la particular, si la universal es verdadera, y la falsedad de la particular si la universal es falsa. Pero no se puede concluir nada de la falsedad de la universal o de la verdad de la particular; partiendo de lo que se sabe sobre uno o varios casos particulares no se puede llegar a saber nada sobre el resto del conjunto. Y si es falso que todo hombre sea rubio, es cierto que algunos hombres son rubios.

Intentemos determinar los límites de las inferencias formales inmediatas. Estas no tienen una gran utilidad en la investigación. Su conocimiento permite, a lo sumo, que algunos lancen sofismas y que otros los eviten. Un sofisma es un error de inferencia y de razonamiento que se llega habitualmente a deslizar como verdad en un discurso, en una discusión o en un torneo oratorio. Ahora bien, ciertos sofismas corrientes proceden de las oposiciones con las que se juega. Ese fue el arte y el genio de los «sofistas» de la Antigüedad; a través de sus discusiones y de sus juegos de ingenio ellos crearon lo que nosotros llamamos aún la *dialéctica,* y que entonces no era más que un arte de enredar el pensamiento, de coger a la gente en la trampa de las contradicciones, antes de convertirse en algo muy distinto (δ).

Muy a menudo, por ejemplo, se pasa de una proposición a su contrario: «Usted dice que los hombres son buenos; en absoluto; ¿fulano o mengano es bueno? Reconozca, pues, que ningún hombre es bueno...» Ahora bien, la única inferencia inmediata permitida por la lógica *va de la afirmación falsa a su contradictoria* y recíprocamente; si es falso que todo hombre es bueno, lo único que se puede concluir es que *algunos hombres* no son buenos.

Consideremos, pues, la afirmación: :«Todos los hombres son buenos.» Excluye formalmente, sin posible apelación a ningún hecho, la contradictoria: «Algunos hombres no son buenos.» Sin embargo, observemos que la afirmación «Todos los hombres son malos» excluye *tanto* esta afirmación como la de que sólo «algunos hombres son malos». Las dos proposiciones: «Todos los hombres son buenos» y «todos los hombres son malos» excluyen, pues, formalmente una *misma* afirmación, lo cual establece entre ellas una unidad, un lazo.

En efecto, esas dos afirmaciones no son, formalmente, contradictorias, sino contrarias, ya que las dos son universales. Ahora bien, ¿qué es lo que dice la regla formal *en lo que concierne a las contrarias*? «De la falsedad de una no se puede concluir nada sobre la otra, que puede ser verdadera o falsa». Aquí, pues, la regla formal remite al hecho, a la experiencia. Yo diría, pues, legítimamente desde el punto de vista de la lógica formal, que nos deja en libertad para *comenzar* por una o por otra de las proposiciones contrarias, y por la falsedad de una o de otra. «Es falso afirmar que los hombres sean buenos. Yo tengo, incluso, razones de hecho para creer que todos los hombres son capaces de ser malos. Así, pues, es cierto que todos los hombres son malos... Y, sin embargo, es falso que todos los hombres sean malos. Yo tengo, incluso, razones de hecho para creer que todos los hombres son capaces de ser buenos. Así, pues, es preciso concluir que todos los hombres son buenos. Yo excluyo solamente que sólo *algunos* hombres sean buenos y algunos malos.»

Es cierto que la regla de las contrarias da por sentado que la verdad de una lleva consigo necesariamente la falsedad de la otra, pero *sin reciprocidad.* Esta reserva, esa fisura quebrantan el edificio formalista, *pues todo depende entonces de la*

proposición por la cual se comienza y de la manera de comenzar.

Así, pues, *de hecho* nuestras dos afirmaciones contrarias sobre la bondad y la maldad de los hombres pueden ser «formalmente» ambas verdaderas y falsas, al menos en este caso. La regla de las contradictorias es sólo pura y estrictamente formal. La regla de las contrarias se abre sobre un *movimiento de pensamiento,* sobre una llamada al hecho, al contenido, a la investigación. Y, en este movimiento de pensamiento, yo puedo afirmar las dos proposiciones contrarias.

Yo diría, pues: «Todo hombre es, a la vez, bueno y malo, bajo dos aspectos diferentes. En él luchan el bien y el mal.» Y yo estaría mucho más cerca de la verdad concreta que en el caso de las dos afirmaciones absolutas, tomadas *separada y formalmente.* Y esto en tanto mayor medida que, a decir verdad, los conceptos como «malo», «perverso», «cruel», etc., no son solamente la negación lógica de «bueno». Añaden a la «no-bondad» un sentido, un contenido; designan caracteres determinados, tendencias reales, destructoras, negativas concretamente y no abstractamente. De la misma manera, el dolor no es sólo un «no-placer». Por oposición a la maldad, a la perversidad, etc., la bondad aparece también como una fuerza real, como una tendencia concreta. Y la oposición lógica —a través de la cual ya hemos aprehendido una unidad, la unidad de una *diferencia interna al hombre*— deja su sitio, para nosotros, a una realidad más concreta, más profunda, que implica la oposición, pero más real, más dramática, más compleja. Entonces aparece la contradicción real, en el contenido, en la identidad del ser determinado, diferente de toda oposición formal.

Las conclusiones ya adquiridas se refuerzan. *El formalismo lógico no llega a cerrarse,* a encerrar rigurosamente el terreno del rigor formal. Ese terreno sólo se encuentra estrictamente definido allí donde el pensamiento resta sin contenido o sin contacto renovador con su contenido. Desde el momento en que hay contenido o enriquecimiento del contenido, las reglas formales se superan, *sin desaparecer por eso.* Sobre todo, la regla de las contradictorias —la única puramente formal y que no hace más que aplicar exclusivamente el principio formal de identidad— sigue siendo válida, pero *in abstracto. La imposibilidad formal (abstracta) de la contradicción deja su sitio a la necesidad concreta de la contradicción.* Más aún: ¡lleva a ella! (ε).

12. *La conversión*

Consideremos las dos proposiciones: «Todos los hombres son mortales» y «ningún inmortal es hombre»; resultan una de la otra por conversión. El sujeto de una se convierte en el atributo de la otra y recíprocamente.

La conversión de las proposiciones está sometida a reglas clásicas.

Así, la conversión de las universales afirmativas (en A) y de las particulares negativas (en O) lleva a absurdos. De «todos los hombres son mortales» no se puede inferir que «todo mortal sea hombre». De «algunos hombres no son matemáticos» no se puede concluir que «algunos matemáticos no son hombres».

La conversión sólo es posible sin dificultad si la «convertida» no contiene los términos con mayor extensión que la primera. Ahora bien, en una afirmativa, el atributo sólo se toma en una parte de su extensión. «Todos los hombres son mortales» significa que «los hombres son una parte de los seres mortales». Por otra parte, toda negativa excluye al sujeto de la extensión del predicado. De modo que la conversión es posible, sin dificultad, para las universales negativas (en E) y para las particulares afirmativas (en I). «Ningún hombre es espíritu puro» se convierte legítimamente en «ningún espíritu puro es hombre»; o, también, «Algunos hombres son estúpidos» se convierte en «algunos seres estúpidos son hombres».

13. *Alcance de los razonamientos por inferencias inmediatas*

El alcance de estas inferencias está estrechamente limitado. De la proposición verdadera: «Algunos hombres son viciosos» yo saco formalmente la inferencia: «Algunos seres viciosos son hombres». Ahora bien, de hecho, el «vicio» supone la conciencia, la voluntad, etc. ¿Cuáles podrían ser, pues, los seres viciosos que no sean humanos?

14. *El silogismo. Su rehabilitación*

El silogismo es un razonamiento mediato, es decir, que conlleva un *tercer término.* Tres términos y, por lo tanto, tres proposiciones: la mayor, la menor, la conclusión. «Todo hombre es mortal, ahora bien, Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal.» Las dos primeras se llaman premisas. La segunda, la menor, es la proposición mediadora —que falta en la inferencia inmediata— y contiene la razón de ser de la conclusión.

> Cuando la consideración de dos ideas no basta para juzgar si se debe afirmar la una o negar la otra, es preciso recurrir a una tercera idea [13].

Se llama «término medio» al que sirve de intermediario entre el término más general (término mayor) y el menos general (término menor). La teoría del silogismo puede hacerse, pues, desde el punto de vista de la *extensión* (el término mayor incluye al medio, que a su vez incluye al menor), es decir, en este caso: el género mortal incluye a la especie hombre (y por lo tanto al individuo Sócrates). O también puede hacerse desde el punto de vista de la *comprehensión* (una propiedad general es inherente al atributo colocado como término medio, y ese atributo pertenece al sujeto: la propiedad de ser mortal, la mortalidad, pertenece al ser humano y Sócrates posee ese atributo, la humanidad [14]).

El punto de vista puramente formal, ya lo hemos visto, es el de la extensión. Aunque Aristóteles, en sus *Analíticas,* se haya situado en uno y en otro de ambos puntos de vista, la teoría del silogismo se hace siempre desde el punto de vista de la extensión, en la lógica formal convertida en formalismo lógico. Desde este punto de vista, en efecto, el silogismo se reduce a una tautología; y ya hemos observado, igualmente, que esta pura forma se resuelve en absurdidad.

El silogismo sólo es fecundo si se considera en comprehensión. Entonces, envuelve cierto movimiento, expresa un descubrimiento, un hecho, un contenido al que da forma. Y pre-

[13] *Logique de Port-Royal,* pág. 161.
[14] Cfr. *supra,* II, pág. 9.

cisamente es el tercer término —de naturaleza mediadora y sintética, puesto que enlaza a los otros dos— el que contiene la fecundidad del silogismo.

Dado un juicio que se refiere a un ser determinado (un tipo, un concepto), el silogismo que da este juicio como conclusión aporta su razón de ser. Y sigue siendo el término medio en que envuelve esta razón: si Sócrates es mortal, es porque es hombre y todos los hombres son mortales [15].

El lugar que el término medio ocupa en las premisas determina *la figura* del silogismo. En la primera figura, el término medio es sujeto de la mayor y atributo de la menor: «Todo hombre es mortal, etc.».

En la segunda figura, el término medio se introduce como atributo de las dos premisas: «Ningún inmortal es hombre, Sócrates es hombre, luego Sócrates no es inmortal.»

Si el término medio es sujeto de las premisas, tendremos la tercera figura: «La ballena es mamífero, la ballena vive en el mar, luego algún animal marino es mamífero.»

En estas tres figuras, las proposiciones pueden variar de cantidad y de calidad. Las diferentes combinaciones posibles forman los medios del silogismo. La escolástica medieval ha forjado para designar a los diferentes modos concluyentes (legítimos) del silogismo unas palabras extravagantes, cuyas vocales designan la cualidad y la cantidad de las proposiciones, y cuyas consonantes designan ciertas operaciones de conversión o de reducción que llevan los modos de las dos otras figuras a los modos de la primera: Barbara (el silogismo perfecto, el de la primera figura con tres proposiciones afirmativas: Todo hombre es mortal, etc.), Celarent, Darii, Ferio, Baralipton, etcétera. ¡La exposición completa de estas bárbaras sutilezas haría morir de aburrimiento al lector!

Desde el fin de la Edad Media, los humanistas ridiculizaron la inútil acrobacia intelectual de este formalismo lógico. Basta con conocer —de la teoría abstracta del silogismo— el principio general, el principio del *"dictum de omni et nullo",* que se formula así en extensión: «Lo que se afirma de todos los miembros de una clase (género o conjunto) puede ser afirmado de cada miembro o grupo de miembros.» Este principio hace que toda conclusión, toda «deducción», que vaya del conjunto

[15] Cfr. *supra,* II.

a los miembros sea automática, tautológica. Pero puede tomarse también en comprehensión, y Lachelier lo expresa entonces así, en sus *Estudios sobre el silogismo:*

> Lo que está implicado por el género está implicado por la especie. De lo que participa el género, participa la especie.

Es decir, que cada género posee una esencia y que toda especie de ese género posee los caracteres y las propiedades inherentes a la esencia determinada. Desde este ángulo, el silogismo expresa, como ya hemos visto, una *lógica de la esencia.* Y éste es su aspecto profundo, fecundo y duradero a la vez. Por ejemplo: Todo triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos; ABC es un triángulo, luego... Este silogismo, corriente en matemáticas, significa que esta propiedad forma parte de la esencia del triángulo, y por lo tanto debe ser atribuida a ABC. Un silogismo en pura extensión sería el siguiente: Todo triángulo es un polígono (de tres lados); ABC es un triángulo, luego ABC es un polígono (de tres lados), cuyo carácter estéril se evidencia en seguida.

Prácticamente, el silogismo de la esencia se aplica constantemente en todas las ciencias y en la vida cotidiana: «El agua es un líquido que hierve a 100°, ahora bien, esto es agua, luego este líquido va a hervir a 100°.» Todas las veces que determinamos un tipo, un concepto, una esencia, sacamos deducciones silogísticas que no son inútiles, aunque a menudo pasen inadvertidas, y que tiene el carácter fecundo de una «inducción».

En este sentido (en el que la forma deja de ser «pura» forma para convertirse en forma de un contenido determinado), todo razonamiento concreto implica un silogismo, *es* silogismo, es decir «un universal que está unido a la singularidad por medio de la particularidad» [16].

Más aún, todo ser determinado «es», *en cierto sentido,* un silogismo en acción: una existencia singular que, a través de las particularidades que le son inherentes, se enlaza con lo universal e incluso con el mundo entero. Este individuo es parisiense, es francés, está enfermo o sano, y así es hombre y ser real en el mundo. Esta agua, con sus singularidades, y a través

[16] HEGEL: *Gran Lógica,* II, pág. 126.

de las particularidades del lugar del que ha sido cogida, etc., es agua «en general».

Así, pues, la más simple formación de los conceptos (y por lo tanto de los juicios, de los silogismos) implica cierto conocimiento —y un conocimiento que avanza en profundidad— del *encadenamiento universal y objetivo.*

Aquí, la cópula «ser» del juicio y del silogismo asume su sentido concreto. Cada uno de los términos que el entendimiento distingue (individual o singular —particular— universal) debe encontrar a otros, penetrarlos, unirse e identificarse con ellos para recuperar la unidad del mundo, la conexión objetiva de estos diferentes aspectos de lo concreto, del devenir.

La lógica habitual distingue, formalísticamente, el pensamiento y la objetividad.

> El pensamiento sólo es reconocido entonces como actividad subjetiva y formal; y lo objetivo en oposición con el pensamiento se considera como algo estable y dado en sí. Pero este dualismo no es verdadero y es poco inteligente tomar las determinaciones de lo subjetivo y de lo objetivo sin interrogarse sobre su origen... De hecho, lo subjetivo no es más que una fase del desarrollo a partir del ser y de la esencia.
>
> Esta subjetividad rompe dialécticamente su límite... Y, por medio del silogismo, se despliega en objetividad [17].

Si nuestro pensamiento no se para en la forma abstracta del concepto, sino que lo comprende según su verdadera naturaleza objetiva, aparece entonces que *las leyes de la lógica son el reflejo, la reflexión de lo objetivo en la conciencia humana.* Lo subjetivo no puede ser separado de lo objetivo, como una cosa lo es de otra cosa.

Las leyes del silogismo adquieren entonces un sentido nuevo y todo su alcance, que es a la vez limitado y cierto.

Las propias figuras del silogismo pueden ser estudiadas en este sentido nuevo, según la función objetiva del término medio. Por ejemplo, el término medio, al ser *razón de ser,* puede ser considerado como *mediación* y *causa* en la necesidad: «Todo Estado que franquea en su crecimiento ciertos límites, corre a su pérdida; la Roma imperial franqueaba esos límites,

[17] HEGEL: *Lógica de la Enciclopedia* o *Pequeña Lógica,* introd.

luego la Roma imperial corría a su pérdida». Es el *silogismo de la necesidad,* que es un silogismo concreto, un silogismo histórico. «Toda sociedad erosionada por contradicciones debe desaparecer; la sociedad moderna actual está erosionada por contradicciones, luego...».

Es posible describir, en este sentido, las figuras del silogismo clásico, consideradas como la puesta en forma abstracta de relaciones muy simples —justamente muy simples, muy prácticas— entre las cosas, géneros y especies de cosas.

Es igualmente posible describir formas silogísticas que se han escapado en parte o completamente a la lógica tradicional: el silogismo inductivo —el silogismo de la analogía— el silogismo de la necesidad, etc. Y, por otra parte, esas formas se encadenan, constituyen un todo, en el cual se encuentran los mismos «momentos» del pensamiento —lo universal, lo particular, lo singular— pero en todas sus funciones y significaciones objetivas posibles.

En otros términos, la teoría del silogismo debe de continuarse en un nivel superior, en la *lógica concreta.* En ese nivel subsisten sus «formas», pero más ricas: encuentran su verdad en lo concreto.

15. *La logística. Examen crítico*

La logística o «álgebra de la lógica» ha recibido recientemente un desarrollo considerable y ha suscitado grandes esperanzas.

Leibniz, había soñado con una filosofía que se fusionase con las ciencias rigurosamente deducidas, partiendo de un conjunto de signos (*characteristica universalis*) tratados según métodos lógicos comparables al cálculo (*calculus ratiocinator*), y que permitiese alcanzar todas las verdades (*ars combinatoria*) introduciendo sólo axiomas o definiciones absolutamente claras y simples.

La logística ha recogido esta ambición. Se basa en ciertas modificaciones aportadas a la lógica formal clásica:

a) El predicado, en «todo hombre mortal» es considerado clásicamente en su cualidad, sin atribuirle una cantidad determinada [18]. Hamilton (en 1840) ha propuesto que *se cuantifique*

[18] Cfr. *supra,* III, pág. 8.

el predicado. La proposición precedente se enunciaría así: «El hombre es alguno de los mortales» o, más exactamente: «Hombre = algunos mortales». La cualidad desaparece. La proposición de este tipo se convierte en comparable a la siguiente: todo rectángulo es cuadrilátero. La cantidad del atributo no se considera ya, clásicamente, como determinada por la cualidad de la proposición y tomada particularmente del solo hecho de que la proposición es universal afirmativa. Así, en el juicio: «Todo triángulo es trilateral», el predicado no se toma universalmente, puesto que se trata de la definición del triángulo, y toda figura trilateral es un triángulo, lo cual es contrario a la regla clásica.

Si se cuantifica el predicado, todo silogismo se acerca al tipo A = B, B = C, A = C; y su principio se convierte en una «sustitución de semejantes» (Stanley Jevons) muy próxima al razonamiento matemático.

b) Las propiedades reales no se reducen a la relación de un sujeto y de un atributo por medio del verbo «ser». El pensamiento emplea numerosos tipos de relaciones, cuyo cuadro conviene redactar. Son, por ejemplo, las relaciones reversibles (igual a, equivale a, situado cerca de, está en contacto con), las relaciones contrarias (está por encima de, es causa de, es más grande que...), etc.

c) Esas relaciones, y no los conceptos, deben convertirse en los puntos de partida de la lógica. El concepto resulta decididamente «subordinado al juicio» (Couturat), es decir a la relación y a los tipos de relaciones o «funciones proposicionales», que estarán caracterizadas por signos comparables con los signos del álgebra.

Por ejemplo, «si x forma parte del conjunto a, no forma parte del conjunto b», así pues, x es a o bien b (disyunción).

La conjunción «o» indica una relación muy simple, comparable a la *adición,* puesto que indica que se puede hacer la suma de los conjuntos a y b, sin error ni confusión. Lo indicaremos mediante el signo + o por el signo v: $a \vee b = x$ (suma lógica, disyunción).

La conjunción «y» marca que x forma parte a la vez del conjunto a, y del conjunto b. Por lo tanto el conjunto de los objetos x se define por el *producto* del conjunto a y del conjunto b (producto lógico: $a . b = x$ (conjunción).

Estos signos son, por otra parte, arbitrarios y diferentes, según los logísticos.

Estos pasan del cálculo de las proposiciones, esbozado aquí arriba, al *cálculo de las clases* y al *cálculo de las relaciones.*

He aquí, para precisar las ideas, un ejemplo tomado en préstamo a Reichenbach. «Aristóteles era un griego». En cálculo proposicional, esta frase se representa por «*a*», afirmación que puede ser verdadera o falsa, negada o enlazada con otras afirmaciones. Pero el cálculo debe considerar también la estructura de la frase, el hecho de que expresa algo sobre el objeto: la propiedad de ser griego. Podemos aislar esta propiedad y representarla por $f(x)$, en la que x corresponde al objeto al que se aplica esta «forma funcional», $f(x)$ no es ni verdadero ni falso, pero *se convierte en verdadero* cuando se reemplaza por «Gœthe». Ese símbolo $f(x)$, es un molde que permite obtener proposiciones en número ilimitado.

Una función $\varphi(x)$ significa que todo individuo x pertenece a la clase φ.

Por ejemplo, x es un hombre, se escribirá $h(x)$. Las expresiones encierran, así, elementos constantes y elementos variables (objetos o predicados indeterminados). He aquí, según Reichenbach, cómo se escribe la estructura de una frase: «Pedro es un hombre que sabe lo que quiere». Reemplacemos a Pedro por la variable x, que podrá tomar el valor Pedro, el valor Pablo, etc.

Tenemos las designaciones funcionales:

$h(x)$	x es un hombre
$s(x, y)$	x sabe y
$v(x, y)$	x quiere y

y la frase se escribe: $h(x) . (y) [v(x, y)] s(x, y)$, siendo y indeterminado y designando s y v relaciones determinadas.

No podemos pensar en resumir aquí los extensos tratados de logística y sólo podemos remitir al lector a las obras especializadas.

Los logísticos pretenden no sólo poner en forma lógica todo el lenguaje corriente, sino analizar rigurosamente el lenguaje científico por entero. En particular, han realizado un considerable esfuerzo para exponer y deducir logísticamente la aritmética (Peano), la geometría y toda la matemática (Rusell, escuela de Viena, etc.).

Volveremos a encontrar esta cuestión a propósito del *método matemático.*

Una tentativa tan considerable como la logística merecería una discusión más profunda, que necesitaría un tratado especial. Nos contentaremos aquí con algunas objeciones fundamentales.

> *a*) El cálculo proposicional, base de la logística, trata de las operaciones efectuadas con proposiciones. Entendemos aquí por proposición un enunciado susceptible de verdad o de falsedad... «El oro es más ligero que el agua». Este último enunciado es falso, pero ello no le priva del carácter de proposición. Por el contrario, cuando reunimos signos en una combinación desprovista de sentido, no formamos una proposición. Por ejemplo: «la luz es un número primo [19],

o también, por poner un ejemplo de Gonseth: «Mi valor pesa cinco kilos».

> Pero, ¿cómo se sabe que una combinación de signos está desprovista de sentido si no se abandona el plano formal sobre el cual pretende establecerse la logística, para considerar el contenido? Formalmente «mi valor pesa cinco kilos» es una proposición; y esta proposición es correcta, tanto gramatical como lógicamente.

Por otra parte, Whitehead y Russell [20], convienen en ello. Introducen lo que llaman las proposiciones «atómicas», simples, como «Esto es rojo». Una proposición o relación «atómica» se representa por $R(x)$, en donde x, por definición, es un individuo del conjunto R. De la misma manera, $R(x, y)$ significa «x tiene la relación R con y». Está claro que esta relación es una relación en comprehensión, por ejemplo: x es el hijo de y, y por eso estos autores aseguran: «Su verdad o su falsedad sólo puede ser conocida empíricamente [21]». Así pues, *se sale constantemente del cálculo para referirse a los hechos.*

[19] REICHENBACH: *Introducción a la Logística,* en «Actualités scientifiques et industrielles», núm. 794.
[20] *Principia Mathematica,* ed. 1925.
[21] *Idem,* pág. XVII.

b) Rusell, y con él muchos logísticos, introducen también el símbolo de incompatibilidad y el símbolo de negación... ¿De dónde sale esta «negación»? Formalmente, sólo debe reinar el *principio de identidad*, que debería «excluir» la negación y la contradicción, para no tener que hablar de escándalo lógico. ¿Será porque ciertos hechos imponen la consideración de lo negativo? Entonces la logística moderna tropieza con la objeción que hacía Kant, en una obra de juventud, al cálculo universal proyectado por Leibniz. Lo negativo real no es lo positivo al que se le coloca otro signo. El dolor no es un «no-placer», ni el placer un «no-dolor». El hambre no es sólo una «no-saciedad». O, también, como dice Hegel, ir hacia el Oeste no es sólo no ir hacia el Este; es lo contrario real, añade Hegel (¡aunque sea *el mismo camino*!).

c) Además: «Podemos decir que la tarea de la logística es establecer fórmulas tautológicas» (como: $a\,]\,b = a\,]-b$), es decir *a* implica *b*, equivale a no-*a* o *b*. La tautología es vacía, pero «esta noción vacía» debe diferenciarse de la noción «desprovista de sentido»... Una reunión de símbolos desprovista de sentido no es ni verdadera ni falsa, mientras que la proposición vacía de la tautología es verdadera [22]».

La logística vuelve a encontrar aquí la cuestión con la que ha tropezado la lógica formal. Ella postula que el rigor define a la verdad; ¿así, pues, la verdad es vacía?, ¿y qué o quién vendrá a llenar ese vacío? ¿La experiencia? Pero, ¿cómo puede entrar en ese vacío? ¿Cómo recibe su verdad de una forma vacía? ¿O es que ella hace que la forma sea «verdaderamente verdadera»? ¿Cómo? Y esta experiencia, con sus negaciones y contradicciones reales, ¿entra fácilmente en esa inmensa tautología vacía que sería el pensamiento en tanto que pensamiento? Por supuesto, el pensamiento humano no es una sustancia. Pero es un *poder*, y la logística se olvida de esto.

d) No se ve muy claro qué interés habría en traducir a un simbolismo abstracto una frase tan clara como «Pedro sabe lo que quiere».

Introducir funciones proposicionales como *v*, o *s*, es introducir la experiencia; pero, ¿dónde está la deducción? La deducción y el cálculo aparecen con más interés en las tentativas de logística matemática que discutiremos más adelante.

[22] REICHENBACH: loc. cit.

Indiquemos brevemente el principio de esta crítica.

He aquí una definición logística:

El número cardinal 2 se define como la clase de todos los pares de objetos diferentes uno del otro. Es difícil no observar de inmediato que «2» se define por el par. O bien se admite la «idea» del número «dos» como una realidad descrita por la fórmula, y ya no se trata de rigor formal sino de idealismo platónico; o bien no hay en ello más que un simple artificio simbólico y se vuelve a la fórmula $1 + 1 = 2$, con sus problemas tradicionales.

e) Admitamos que la «experiencia» o el «contenido» venga a llenar esa gigantesca tautología que serían las matemáticas. Esta tautología contendría o describiría, o daría forma a toda la experiencia pasada.

¿Y el futuro?

> Que el sol saldrá mañana es una hipótesis. De hecho, no sabemos si saldrá, puesto que el que un hecho haya sido no significa necesariamente que siga siendo. (Russell).

Y Wittgenstein precisa:

> Los acontecimientos futuros no pueden ser deducidos de los acontecimientos presentes; el encadenamiento causal es una superstición [23].

En efecto, la logística sólo se refiere a conjuntos o a clases (de objetos, de proposiciones, de conjuntos). Y esas clases o conjuntos sólo pueden ser constatados en el pasado. La inducción es rigurosamente imposible. Por esta vía, no se puede resolver el viejo conflicto entre la deducción y la inducción (que sólo se resuelve mediante una *lógica de la esencia* y una teoría del *silogismo inductivo*).

f) Por último, la logística tropieza con «paradojas» lógicas que pueden parecer sutiles a los profanos, pero que no por ello han dejado de hacer correr mucha tinta.

«Epiménides, que es cretense, dice que todos los cretenses son mentirosos». Es el viejo sofisma megárico que ponía a prueba el ingenio de los pensadores griegos, una especie de adivinanza mediante la cual el genio de los sofistas estimulaba a la reflexión griega.

Si Epiménides miente, miente al decir que los cretenses son

[23] Cfr. GONSETH, en *Actualités*, 524.

mentirosos, y los cretenses no son metirosos. Pero entonces, el propio Epiménides tampoco miente; ahora bien, ¡él dice que los cretenses son mentirosos! ¿Cómo clasificaríamos a Epiménides, desde el punto de vista logístico? ¿En el conjunto de los mentirosos o en el conjunto de los verídicos? Y, además, ¿la verdad de las palabras de Epiménides no implica su falsedad? ¿Cómo conciliar la paradoja con la lógica pura? ¿Acaso no es perpetua esa paradoja? ¿No se encuentran a menudo mentirosos que aseguran que han mentido, pero nunca se sabe cuándo dicen la verdad y si no han mentido una vez más cuando confesaban?

Se llama en matemáticas «conjunto numerable» a todo conjunto tal que se puedan hacer corresponder, término a término, los elementos que lo componen con el conjunto (infinito) de los números enteros. Por ejemplo, el conjunto de los números pares es, evidentemente, numerable. Se puede comparar, así, con el conjunto de los números enteros el conjunto de los números primos, el conjunto de los números irracionales o inconmensurables, etc. Es la «teoría de los conjuntos» de Cantor. Ahora bien, la logística sólo puede operar sobre conjuntos numerables, y encuentra —como la teoría matemática— la paradoja de Zermelo: ¿El conjunto de los conjuntos numerables es un conjunto numerable?, de la que la mayoría de los matemáticos hacen pura y simplemente una especie de axioma.

Dejamos aquí voluntariamente de lado la discusión difícil de esas paradojas (paradoja de Burali- Forti, etc.).

16. *Formalización y contenido*

Toda parcela del contenido de la vida, del pensamiento, de la experiencia puede analizarse indefinidamente, por mínima que sea.

El movimiento del conocimiento se presenta, pues, ya lo sabemos, bajo un doble aspecto: por una parte, penetrar más adelante en el contenido (y es el esfuerzo de la razón), por otra parte, recoger el contenido, incluso el ya reducido, y analizarlo, explorarlo.

Las tentativas para «dar forma» lógica o logística al pensamiento (y sobre todo al pensamiento matemático) están, pues, plenamente justificadas. Veremos que el trabajo de «formalización» de las matemáticas ha sido fecundo (sobre todo, los trabajos de Hilbert). Pero este trabajo no debe ser concebido metafísicamente, como un pensamiento que podría encerrarse en sí mismo, acabarse, reducirse a una forma pura. Por el contrario, sirve para *manifestar el contenido* en lo que éste tiene de irreductible. Así, la propia logística manifiesta la irreductibilidad de la negación, de la experiencia, etc. Y es preciso esperar a que la logística matemática y los intentos de «formalización» pongan de relieve, precisamente, la parte de hecho, de *contenido irreductible* que envuelve al pensamiento matemático (ς).

Situadas así en su lugar, estas tentativas adquieren un sentido válido, pero limitado.

17. *El concepto y la idea*

Hemos probado la objetividad del concepto, su carácter dinámico. El concepto se forma, progresa, se enriquece (en comprehensión y en extensión).

En el caso límite, aprehendería a todo lo concreto: lo singular (el individuo) en su relación interna con lo universal, es decir no solamente con el «tipo», sino con la totalidad del mundo, del que el propio «tipo» no es más que un producto. Este límite en el infinito —en el sentido de una asíntota matemática— representa el *remate del conocimiento, infinitamente lejano pero al que sin embargo nos acercamos mediante el progreso del conocimiento* (η).

A este remate le reservaremos, *por definición,* el nombre de «idea».

El concepto tiende hacia la idea. La posesión de la idea significaría la supresión de lo desconocido, al ser el conocimiento completo de un conjunto de objetos de la naturaleza, y por lo tanto de la propia naturaleza, puesto que en ésta todo se encuentra enlazado.

La idea existe: existe *en la naturaleza*; pues no es otra cosa que la naturaleza considerada como determinada, como cognoscible, es decir, como objeto de un conocimiento humano que ha comenzado, que se ha profundizado y que tiende hacia su «fin», hacia su objetivo, que envuelve, pues, a ese objetivo en su definición y en su conciencia de sí mismo, y lo plantea como posible

aunque infinitamente lejano y susceptible de ser alcanzado sólo mediante la sucesión indefinida de las generaciones humanas.

La idea existe, y, sin embargo, *no existe en tanto que idea separable de la naturaleza, metafísicamente. La idea no se define* «en sí», pues «en sí» no es más que saber *virtual*, posibilidad de saber y de actuar. No se puede partir de la idea, sino solamente del saber humano efectivamente alcanzado.

Aunque recogemos aquí una noción y una terminología metafísicas —de Platón a Hegel— debe entenderse que las desembarazamos de sus envolturas, de sus conchas muertas, para no conservar más que su sentido objetivo y dialéctico, su núcleo *a la vez racional y real. La idea expresa precisamente la unidad de lo racional y de lo real,* la objetividad del pensamiento humano, pero en la naturaleza y por la naturaleza. La idea es la *propia naturaleza,* de la cual forman parte el hombre, el pensamiento humano y el conocimiento. Y así es como contiene la *verdad del concepto,* siendo su contenido infinito: la idea de la naturaleza.

18. *El ser y la idea*

La palabra «ser» tiene una función primordial en la expresión de lo real. «El hombre ve» significa: «El hombre es vidente», como se dice en ciertas lenguas (sobre todo en inglés). Y la proposición cuantitativa: «El agua hierve a 100°» puede escribirse: «El agua *es* hirviente a 100°». Si todas las relaciones y las proposiciones no se reducen a los juicios con cópula «ser», lo cierto es que todas implican el ser (o su negación).

Pero «ser» puede tomarse en dos sentidos, *inseparables por otra parte.* En el sentido abstracto, formal, se trata del ser en general, indeterminado —todavía indeterminado y desconocido—, por ejemplo, simple e inmediatamente dado en la impresión sensible. Se trata, pues, en su formulación abstracta, de lo inmediato, es decir de un pensamiento de lo inmediato. «La tinta es» o «el árbol es»; y yo no sé todavía lo que son la tinta y el árbol, pero ya sé que existen.

Esta forma de lo inmediato, el ser abstracto, fue adquirida mediante un inmenso trabajo del pensamiento, puesto que su aparición caracteriza al «milagro griego». Conquistada así, y «mediata», puesto que se adquirió mediante millones de pasos,

de búsquedas, de abstracciones parciales, dicha forma se convirtió en lo «inmediato» del pensamiento en tanto que pensamiento de lo inmediato, es decir en *el punto de partida* del pensamiento claro, de la determinación pensada y que asumía una forma definida. Después de haber reducido el contenido a un mínimo, el pensamiento humano pudo volver a partir a la conquista de ese contenido, esta vez comprimido y analizado, y no simple y naturalmente recibido, sufrido o contemplado.

El error de la metafísica fue transponer a una realidad absoluta ese ser, y, simultáneamente, transformar al pensamiento en un «algo» o una sustancia.

Desde el comienzo de la metafísica, de la filosofía y de la ciencia, Parménides, que acababa de descubrir el ser, proclamó: «El ser es, y eso es todo lo que puede decirse de él. El ser es absolutamente». Negaba, pues, la diversidad, el movimiento. Y su discípulo Zenón de Elea pretendía incluso demostrar que el movimiento, al ser imposible, no era sino una vulgar ilusión. A lo que Diógenes el Cínico respondía: «Yo pruebo el movimiento andando» ¡o, mejor dicho, se contentaba con andar sin decir nada!

La metafísica se adentraba así en la serie de sus problemas insolubles, entre los cuales hemos situado al demasiado famoso «problema del conocimiento», que supone, por una parte, que el ser pensado es parte del mundo real, y, por otra parte, que el pensamiento resta «en sí», interior, independiente, fuera del mundo como una cosa al lado de otra cosa, como un «Imperio dentro del Imperio».

El «ser» tiene un segundo sentido, concreto. El *ser determinado,* rico en su complejidad, unidad de diferencias e incluso de contradicciones, se designa legítimamente con la misma palabra. Todo el trabajo de nuestro pensamiento consiste —según una fórmula de Rousseau— en dar un sentido a esa palabra «ser», pero un sentido doble, y en ir sin cesar de uno de estos sentidos al otro: del ser abstracto al ser concreto (contenido), para aprehenderlo, del ser concreto (contenido) al ser abstracto, para analizarlo.

Y en este sentido es en el que puede decirse «La idea es», pues la palabra «idea» expresa la plenitud de la palabra «ser» y del «ser»: la *totalidad del ser,* el ser pensado, infinitamente enriquecido hasta unirse con el ser real, la naturaleza. La *idea* es, o sea la idea es el ser, o sea la *naturaleza* es. Sólo se puede afir-

mar sin reservas que *es* cuando se habla del ser plenamente determinado (concreto). De ello resulta que la modalidad del juicio proviene de su contenido concreto (Cfr. antes, III, 5).

19. *Historia de la lógica formal*

La historia de la lógica no está escrita aún. Hasta ahora, sólo la hemos esbozado. Sería la historia del conocimiento entero «en la amplitud de su desarrollo» (Hegel).

La forma lógica pura representa muy exactamente el «cero» del conocimiento, la ausencia de contenido, la reducción del contenido al mínimo, pero, al mismo tiempo, el comienzo del conocimiento bien formulado y formado (así, el cero no es un número y sin embargo sí lo es, e incluso comienza en él la serie de los números aritméticos). ¿Cómo y por qué alcanzó esta abstracción el pensamiento griego? ¿Cómo y por qué ha asumido esta forma la emergencia del hombre por encima de la naturaleza, mencionada anteriormente? ¿Era una forma necesaria o un simple hecho histórico? ¿Por qué el pensamiento griego confundió enseguida este comienzo de la ciencia con un remate (metafísico) del conocimiento humano?

a) El pensamiento griego —especialmente en Jonia— heredaba la elaboración confusa, aunque profunda, iniciada por las civilizaciones del Oriente Medio, de Oriente, de Egipto: fijación de calendarios, comienzos de la astronomía, geometría y aritmética práctica de los egipcios.

b) En las ciudades y en la vida urbana griegas, la naturaleza comienza a estar verdaderamente dominada mediante una técnica superior (navegación, arquitectura, etc.) y mediante una organización social (práctica, jurídica) ya racional.

c) La vida social de las ciudades comerciantes incitaba a investigaciones todavía prácticas y ya científicas (previsiones náuticas y comerciales, procedimientos de medida y cálculo).

d) En la ciudad griega no sólo la sociedad llega a ser relativamente independiente de los acontecimientos naturales, sino que el individuo emerge de la comunidad natural. Las ciudades nacen a la *democracia* en el mismo momento en que se divide y se diferencia el trabajo, en que las opiniones más variadas se encuentran y se confrontan, en el que aparecen los primeros ideólogos individualistas, los pensadores solitarios, en

que los sofistas quebrantan las antiguas convicciones, hacen aparecer el pro y el contra de las opiniones, las hacen chocar a unas contra otras mediante la dialéctica de las contradicciones. Una historia del pensamiento rehabilitaría a los sofistas como gramáticos, como lógicos y como humanistas. Pues han sido los primeros en proclamar que «el hombre es la medida de todas las cosas» (Protágoras). Y si los sofistas han marcado el comienzo de la decadencia griega, si ellos no sacaron ninguna conclusión válida de su arte de la discusión, fue porque la sociedad griega —por otras razones— alcanzaba su apogeo y, a partir de ese momento, «tenía un techo».

e) Al haberse liberado el pensamiento, por medio de la sofística, de su contenido, el trabajo de Sócrates, de Platón, de Aristóteles fue definir la *forma pura,* el concepto y la idea.

Así finalizó lo que falsamente se llama el «pensamiento primitivo». La conciencia natural (primitiva), rico y profundo *contenido* virtual del pensamiento, no era todavía un pensamiento, no había alcanzado aún la forma del pensamiento. Sus elementos racionales (ante todo el sentimiento de la unidad de las cosas) ni estaban expresos ni eran claramente expresables; sólo debían serlo mucho más tardíamente, después de una especie de exceso y de separación del pensamiento hacia la forma. Al principio de la filosofía, el sentimiento natural, el contenido, aparece como *poesía filosófica.* Pero Aristóteles ya no es un poeta: es un lógico de la forma.

f) La conciencia natural representa, pues, una aprehensión global, confusa, de la naturaleza y del hombre que todavía están confundidos (y, además, interpretados religiosa y místicamente). Esta aprehensión global y confusa debía ser analizada, separada en sus elementos: la naturaleza y el hombre, el contenido y el pensamiento. La división del trabajo, el trabajo artesano y parcelario, la separación del trabajo práctico (material) e intelectual, proporcionó desde la época griega el fundamento social de este análisis. Así aparecieron no solamente la forma del pensamiento sino también la conciencia clara, la lucidez, que ya no se sumergían en lo concreto pero que pese a ello no dejaban de ser *momentos* capitales de la conciencia y del pensamiento.

Así, el *principio de identidad* aristotélico fue un acontecimiento *histórico* y sin embargo *esencial* del pensamiento. Se liga —mediata, pero profundamente— con el poder del hombre sobre la naturaleza, al cual simboliza; con la diferenciación so-

cial, con la individualización, a las que transforma en verdad (cada ser es lo que es). El hombre, que por fin emerge de la naturaleza, *plantea su actividad sobre un plano específicamente humano,* y, ante todo, su pensamiento, su conciencia de la naturaleza. Pese a ser *un hecho,* promulgado en un momento de la historia, este principio tiene un valor «de derecho», una verdad necesaria y *esencial.*

Pero inmediatamente el pensamiento griego se adentra en una red de contradicciones, insolubles para él: entre el ser de Parménides y la nada, entre la inmovilidad y el movimiento. Entre el «πέρας» (lo definido, lo limitado, en el sentido en que una piedra tiene contornos definidos, el mundo griego finito) y el ἄπειρον (lo indefinido, lo móvil, lo continuo), entre el ὅρος (determinación lógica) y el sustrato de las propiedades, el ὑποκείμενον; entre la medida, μετρον, y esa enigmática ὕβρις que representa la confusión, la pasión, lo trágico, el devenir, la desmesura, todo lo que amenaza al frágil equilibrio griego; entre la ciencia y los mitos, etc.

¿Debe acusarse al pensamiento griego de haberse adentrado en esas contradicciones, de haber opuesto enseguida Heráclito (el devenir, los contrarios, la oscuridad de las realidades complejas) a Parménides? No. Esas contradicciones constituyeron su riqueza. ¿Acaso no era preciso pasar necesariamente por ahí? El πέρας es limitado, como una piedra. Antes de llegar a la concepción del «punto» geométrico, y de lo continuo como conjunto de puntos, era preciso inevitablemente constituir el poder de la propia abstracción y figurarse al punto como una piedrecita y a la línea como una sucesión de puntos materiales (pitagóricos) y adentrarse así en la discusión sobre lo continuo y lo discontinuo.

Lo que se puede reprochar al pensamiento griego (si es que puede tratarse de «reproches») es el haberse detenido; el haberse metido en un callejón sin salida metafísico; el haber gastado varios siglos en resolver contradicciones relativamente simples; de tal suerte que sólo en la decadencia griega fue cuando el genio de Arquímedes entrevió la solución de los problemas teóricos de la geometría (de lo continuo), al mismo tiempo que concebía la aplicación de la teoría matemática a la práctica; sólo entonces Diofanto presintió el álgebra; y Nicómaco de Gerax, Teón de Esmirna cesaron de *menospreciar*

como irracional a lo continuo y lo entrevieron como engendrado dinámicamente por el movimiento del punto sin extensión [24].

¿Cuál es la razón de este aspecto negativo del pensamiento griego?

a) Se quedó estático porque fue *contemplativo.* Miraba al objeto con un respeto que era una prolongación del terror primitivo y del temor teológico-mágico. No se atrevía a penetrar en él con el análisis. Permanecía como una mirada, como un goce estético confusamente mezclado a la ciencia, que aún no estaba claramente diferenciada.

b) La democracia griega era sólo para los hombres libres, que tuvieran la distracción de pensar y sólo para ellos. El pensamiento griego no deja de ser un pensamiento de aristócratas, separados de la naturaleza, desdeñosos del contacto con lo real. Este contacto práctico es abandonado a los artesanos, a los esclavos. La esclavitud sirve de pantalla entre el pensamiento y el mundo, entre la idea y el devenir de la materia.

c) La ciudad griega se siente continuamente amenazada y frágil. Las luchas intestinas que traducen la vitalidad de cada ciudad y de la propia Grecia las conducen a su pérdida. El sentimiento trágico, que en principio vino del pasado —el sentimiento del destino, del mundo regido por poderes naturales y divinos injustos—, se desplaza en el curso de la historia convirtiéndose en el sentimiento de la fragilidad de una cultura, en temor ante todo lo que la amenaza. El pensamiento se refugia en la *moral,* por una parte (búsqueda de una salvación, de una regla de conducta que haga feliz al individuo, incluso cuando todo conspira para su desgracia), y, por otra parte, en la *metafísica* (transformación de la forma del pensamiento en un mundo ideal, alcanzado y acabado, de verdades bellas, contemplables, eternas).

La decadencia del mundo antiguo fue la de una sociedad que había «alcanzado un techo» demasiado pronto, dada su estructura social. La esclavitud impedía el desarrollo económico (débil productividad del trabajo servil) y la invención técnica (el esclavo, desprovisto de conocimientos científicos, no tiene ningún interés, por otra parte, en inventar perfeccionamientos) (9).

[24] Cfr. PROCLUS: *Inst. théol,* pág. 86, y comentario de *Timeo,* 115 B.

En la aurora del mundo moderno, el trabajo resulta rehabilitado (desde el siglo XVI); la técnica y la práctica ya no se encuentran entonces al margen del pensamiento. Y, de inmediato, en el alba de la civilización industrial, Descartes aplica el número a la geometría y la matemática a la realidad física. Las separaciones se han roto.

La historia de la lógica, como elemento de la historia del conocimiento, es pues, en sus cimientos una historia social (una historia de la práctica social).

20. *Papel y puesto de la lógica formal*

La lógica formal permite comprender esta ley fundamental: el pensamiento que conoce opera sobre su contenido, pero debe de «asimilar» progresivamente a este contenido; no dejarlo en estado global y confuso; y sólo admitirlo si está analizado, es decir *determinado* por el trabajo doble y uno, a la vez, del entendimiento y de la razón.

Las épocas «metafísica» y «positiva» —en la medida en que estas designaciones conservan un sentido— estuvieron condicionadas histórica y socialmente; además, fueron *momentos* de un desarrollo: el del pensamiento. Este desarrollo, a través de los acontecimientos complejos de la historia, *prosiguió en un plano propio,* no autónomo y separado pero sí *relativamente* independiente. Y esto precisamente desde el momento de la invención de la forma pensada.

Es, pues, legítimo hablar de un *progreso* del pensamiento, del conocimiento o del «espíritu», a condición de no separar esos términos de la historia. El progreso se ha efectuado no sin accidentes; pero con cierta necesidad interna (relativa), pese a la diversidad de pueblos y de civilizaciones desaparecidas o actuales. Lo universal concreto, la razón, el conocimiento, o si se quiere, la idea (en un sentido *materialista*) se realizan, así, *históricamente.*

Las etapas lejanas no desaparecen. Subsisten, superadas, como un momento o un elemento, como el niño en el adulto. El formalismo debe ser destruido, pero la lógica formal (cualitativa) subsiste; no hay que considerarla como incompatible con la lógica cuantitativa, sino como otro aspecto del pensamiento, destinado a unirse con él.

No sólo estamos en una época positiva, sino algo más importante y mejor: en una era de razón dialéctica y *sintética.*

La época del análisis, de la separación, del trabajo parcelario deja su puesto a un período de reunión, de unificación, de síntesis, de razón en un sentido concreto. La razón ya no se erige al margen de la vida y de la historia; por consiguiente, lo que hace es volver a recoger los momentos, dispersos hasta ahora, de la historia y verlos en sí misma, como sus momentos.

La lógica formal es uno de los momentos de la razón.

VI. LOGICA CONCRETA (DIALECTICA)

«Die sich selbst zerrissende Natur aller Verhältnisse...»

(HEGEL)

1. *La dialéctica moderna*

Recapitulemos rápidamente las consideraciones que han permitido situar en su lugar a la lógica formal.

La lógica formal no se basta y no basta.

La lógica formal tiene ya un contenido y no puede separarse de él. Tiende hacia el contenido, por un movimiento necesario e interno. Sin embargo, en tanto que «forma» lógica, reduce el contenido a un estricto mínimo.

Si nos atenemos a esa forma, el contenido, lo real, permanece exterior.

La forma, como tal —forma de la identidad, forma idéntica lógicamente a ella misma— deja escapar el contenido, el objeto del pensamiento, lo real. En la medida en que lo aprehende, lo inmoviliza en una «esencia» escolásticamente separada, distinta, abstracta: la piedreidad de la piedra, la campanidad de las campanas [1].

Ahora bien, lo real se presenta como moviente, múltiple, diverso y contradictorio.

Si nos atenemos a la forma, y si por su medio definimos a la razón (confundiendo así el entendimiento con la razón), lo real resulta relegado a lo irracional. Por una parte, el pensamiento se extravía en el formalismo metafísico. Por otra parte, se adentra en problemas y conflictos insolubles, como el conflicto entre el rigor y la fecundidad.

En cierto momento del pensamiento humano ha sido preciso *salvar* literalmente a la razón, desgarrada, desmantelada y descuartizada por esos conflictos. Para ello ha sido preciso superar la oposición de la forma y del contenido, de lo racional y de lo real, y descubrir un nuevo movimiento del pensamiento

[1] Cfr. RABELAIS, *Pantagruel*, I, discurso del Maestro Janotus de Bragmardo.

que supiera hundirse en lo real, que había sido descuidado, y encontrar en él sus raíces y sus alimentos; que pudiera establecer a lo real, con todos sus caracteres, en el propio corazón de la razón; y este movimiento del pensamiento fue el contenido, tomado en su movimiento y en su vida, pero reflexionado, «informado», hecho claro y consciente.

Esta fue la obra que comenzó Hegel. Y el lector puede ahora tomar conciencia de la importancia de esa obra; ha introducido al pensamiento humano en una nueva época, en un nuevo grado de desarrollo, y le ha hecho entrever nuevas posibilidades.

Hegel ha recogido el movimiento natural del pensamiento en la investigación y la discusión. Entonces, él o los investigadores comparan las opiniones, los puntos de vista, los diferentes aspectos del problema, las oposiciones y las contradicciones e intentan —si la discusión puede ser situada en un plano objetivo y de probidad, lo cual no es siempre el caso— elevarse a un punto de vista más amplio, más comprehensivo.

La técnica del diálogo y la discusión había sido practicada por los sofistas, pero para hacer que las tesis chocaran y se destrozaran unas a otras. Así, la sofística, a pesar de sus méritos —y porque los sofistas eran sólo individualistas, abogados hábiles e interesados que defendían *inteligentemente* (sólo con la inteligencia) tanto la verdad como la falsedad—, la sofística sólo tendía a «descomponer» la verdad [2]. Oscilaba entre lo verdadero y lo falso, tomados aislada e indiferentemente. Arranquémosle, pues, a la sofística el arte de la discusión; veamos lo que puede ser un *diálogo* libre y vivo, que se mueve entre las tesis contradictorias, pero al que un pensamiento seguro y leal dirige hacia la verdad. Las tesis presentes se descubren entonces como incompletas, como superficiales, como apariencias momentáneas, jirones de verdad.

Damos el nombre de *dialéctica* al movimiento más elevado de la razón, en el cual las apariencias separadas pasan la una a la otra... y se superan [3].

La discusión estéril desemboca en el *escepticismo*. Desde luego, el escepticismo tiene un lado bueno, que es el espíritu crítico, que no admite ninguna verdad sin examen; que no se

[2] *Gran Lógica*, III, pág. 43.
[3] *Idem*, I, pág. 108.

somete más que libremente a la verdad sólidamente establecida; que desconfía de las afirmaciones absolutas, definitivas, y las disuelve enfrentándolas unas con otras. El escepticismo introduce así en el pensamiento un elemento, un «momento» negativo indispensable. Pero no hay que quedarse ahí, olvidándose de la verdad. El escepticismo, igual que el arte de la discusión, debe de integrarse en una razón más alta. Y el espíritu crítico, negativo, sólo puede ser un momento de ésta.

El diletantismo juega con los variados aspectos de la verdad y del contenido de la vida. El eclecticismo se contenta con buscar un compromiso entre las tesis, con mezclarlas; se condena así a ignorar la verdad, e incluso a no ver en su verdad a las ideas que mezcla en una espesa «sopa ecléctica», como graciosamente dice Engels. Ni el uno ni el otro tienen nada en común con la razón.

Para el pensamiento vivo, ninguna afirmación es indiscutible y enteramente verdadera; como tampoco es indiscutible y enteramente falsa. Una afirmación es verdadera por lo que afirma relativamente (un contenido) y falsa, por lo que afirma absolutamente; y es verdadera por lo que niega relativamente (su crítica bien fundada de las tesis adversas) y falsa por lo que niega absolutamente (su dogmatismo, su carácter limitado y restringido). El pensamiento vivo, al confrontar las afirmaciones, busca la *unidad superior,* la *superación.*

Así, es un pensamiento que puede mezclarse con la vida sin perderse; que no vacila en buscar en el rico contenido, confuso, informe y múltiple, de la vida humana.

La época de Hegel presentaba los siguientes caracteres:

a) La antigua metafísica mostraba cada vez más su esterilidad. Cada vez se alejaba más de la ciencia, por una parte; y, por otra, de la acción, de la práctica, de la vida. Los filósofos sólo habían logrado volver a ser vivos y actuantes con la eliminación de la metafísica (el materialismo francés del siglo XVIII). En cuanto a la ciencia, y aunque los sabios eran a menudo metafísicos (Descartes, Leibniz), se había desarrollado al margen de la metafísica, contra ella, con sus métodos propios.

La razón parecía condenada a la abstracción, a la esterilidad, si se quedaba en los cuadros de la vieja lógica, aprisionada por el formalismo metafísico.

b) Sin embargo, el crecimiento de las ciencias de la naturaleza iba acompañado por la formación de un nuevo estado de espíritu, lo que se ha llamado el espíritu histórico. Y esto por dos razones. El estudio de la naturaleza revelaba en ella una *unidad en movimiento* (teorías biológicas de la evolución: para Lamarck, desde el siglo XVIII, las especies vivas salen unas de otras; Buffon y Diderot presintieron la misma teoría. Teorías físicas: Kant, aunque estaba impregnado de metafísica, había emitido la hipótesis de que nuestro mundo solar salía de una nebulosa en trance de condensación). Por otra parte, la propia sociedad demostraba la existencia de la historia al avanzar, como Diógenes demostraba el movimiento. La sociedad medieval retrocedía ante la sociedad industrial. El período revolucionario, y después las grandes guerras napoleónicas, habían quebrantado el viejo mundo europeo, sustituyendo a las viejas formas políticas y sociales con otras nuevas.

En esta época —que inauguraba el período verdaderamente moderno— el contenido de la vida y de la experiencia humana aparecía, pues, como inmensamente más vasto, más rico y más variado que un siglo antes. Se planteaba la cuestión de *pensar racionalmente* ese contenido, a falta de lo cual la razón estaría condenada y el mundo seguiría caminos irracionales. Además, se planteaba la cuestión de hacer un balance de esta época, de intentar la «síntesis» de todos sus elementos y aspectos diversos.

Hegel quiso realizar esa «síntesis», pero con una segunda intención metafísica: en su pensamiento, su síntesis debía de ser acabada, definitiva; debía, también, ser «reconstructora» a la manera clásica; él quería sacar de su cabeza el mundo y la historia. Ese fue el aspecto negativo de su genio. Todavía no era más que un filósofo separado de la práctica, a pesar de su genio y a pesar de ese saber enciclopédico que hizo de él un «gigante del pensamiento». No era más que un filósofo oficial, algo místico y romántico en su juventud, aburguesado más tarde, para quien las instituciones de su tiempo representaban el término de la historia humana. Hecho extraño, contradicción de una inconsciencia casi infantil, Hegel dice: «Todo es sólo devenir, lo único real es el devenir», y detiene el devenir de la civilización en la de su tiempo, y el devenir del pensamiento en su propia persona. El dice: «Todo es contradictorio; todo pensamiento avanza a causa de las contradicciones que encierra, examina y supera», y no ve que se ha contradicho a sí

mismo y que su «sistema» inmóvil, parado, cerrado como un balance final del hombre debe estallar, avanzar, ser superado.

La Revolución Francesa, condicionada además por múltiples causas económicas y sociales (crecimiento de la industria, de la burguesía o tercer estado, crisis económica, financiera y política), había sido preparada en el plano teórico e ideológico por los filósofos franceses. Pero no ha encontrado en Francia filósofos que la examinaran y sacaran sus consecuencias. Desde el punto de vista moral, Kant fue el filósofo de la Revolución Francesa [4]. El período revolucionario y napoleónico en tanto que sacudida histórica, en tanto que puesta en movimiento de la historia, encontró en Hegel el gran espíritu capaz de comprender esta sacudida y de inaugurar a la vez la filosofía de la historia y la historia considerada como filosofía, es decir, como progreso del conocimiento y del pensamiento.

Hay que ver en estos hechos una prueba de la inmensa irradiación de la Revolución Francesa. En tanto que filósofo oficial de Alemania y del Estado prusiano, Hegel fue un «filisteo» muy limitado. Pero inaugura una nueva época —la de la razón dialéctica— en tanto que genio enciclopédico que refleja la inmensa efervescencia de hechos y de ideas, la inmensa puesta en movimiento revolucionaria.

Hoy día, en nuestra época, que continúa esa sacudida, en nuestro mundo moderno, en el que las contradicciones son aún más profundas que a comienzos del siglo XIX —y en parte son las mismas—, podemos inspirarnos en la gigantesca «síntesis» hegeliana, pero libremente y teniendo en cuenta todas las críticas y todos los trabajos suscitados por su obra.

Vayamos directamente al mundo, a las cosas, al contenido. Liberémonos de todos los rastros de formalismo; de todas las oscuras sutilezas de la metafísica, que ha vuelto a ser, como en la Edad Media, una escolástica abstracta; de todos sus «problemas» insolubles. Seamos resueltamente modernos. Si lo real es móvil, que nuestro pensamiento sea también móvil y que sea el pensamiento de ese movimiento. Si lo real es contradictorio, que nuestro pensamiento sea pensamiento consciente de la contradicción.

[4] Consúltese el volumen de la presente obra consagrado a la Moral. (Como se explica en la introducción, este tomo nunca llegó a ser escrito por el autor.)

Para poder satisfacer esa necesidad de un contacto directo con el contenido, sin que el pensamiento deje de ser un «pensamiento», tenemos que establecer rigurosamente:

a) *Desde el punto de vista de la forma*: que el pensamiento se convierte en móvil y en pensamiento del movimiento pero sin perder su forma determinada;

b) Desde el punto de vista del *trabajo efectivo del pensamiento,* que éste se mueve a través de contradicciones determinadas y las piensa, reflexiona sobre ellas, sin perderse en la incoherencia.

c) Desde el punto de vista de los *conocimientos adquiridos* (por las ciencias), tenemos que saber si existen leyes *universales* en lo real así conocido, leyes que sean al mismo tiempo (precisamente porque son universales) leyes de lo real y leyes del pensamiento: las leyes del movimiento en lo real y en el pensamiento. Esas leyes, para ser universales, habrán de ser en cierto sentido abstractas (no refiriéndose a ningún objeto particular, no siendo ni leyes físicas, ni leyes químicas o biológicas, etc.) y, en otro sentido, completamente concretas (refiriéndose a todos los objetos, a todo lo real, incluido el pensamiento) (1).

2. *Movimiento de la forma y del contenido*

Coloquémonos, pues, en primer lugar, en el punto exacto en el que hemos dejado a la lógica formal propiamente dicha. Consideremos de nuevo la noción más general, la del ser, tal y como aparece en «A es A». Hemos tenido que constatar que ese «ser» en general, que caracteriza a la forma del pensamiento «puro», no es más que el ser abstracto. No significa, no designa a ningún ser determinado. No tiene aún ningún contenido; se trata, evidentemente, de una reducción del contenido al estricto mínimo, del «cero» de contenido.

Ese ser vacío, abstracto, no es, pues, «nada». Reflexionemos sobre esta fórmula. Al decir expresamente que el ser (abstracto) no es nada, ¿acaso destruimos el pensamiento del ser? No. Decimos expresamente también que ese ser conviene a todo lo que es. Todo lo que es puede entrar en la fórmula de la identidad abstracta: «el árbol es el árbol», «el círculo es el círculo», «el hombre es el hombre». Y, sin embargo, este pensamien-

to tautológico está vacío, precisamente por ser tan general. No dice lo que «es» concretamente el árbol, el círculo, el hombre. Precisamente porque conviene a todo, *«el ser»* abstracto y general no conviene a *nada.*

a) Nos encontramos, pues, verdaderamente en el límite: una nada de pensamiento y una nada de existencia, eso es el pensamiento del «ser» en general. El contenido resulta anulado. ¿Qué queda, pues? ¡El pensamiento, el pensamiento situado en su plano, puesto en su lugar! Y el contenido —anulado— no ha sido destruido ni olvidado; subsiste, y lo sabemos, y sabemos que es preciso volver hacia él, y decir lo que «son» el hombre, el círculo, el árbol, etc.

Este pensamiento del ser, idéntico al de la nada, es, pues, el *comienzo lógico del pensamiento concreto.* El pensamiento tuvo un comienzo histórico; con la lógica, se dio a sí mismo un comienzo de derecho, un comienzo formal y necesario: el comienzo de su movimiento propio, interno, implicado desde entonces en cualquier acto de pensamiento, de la misma manera que cero es el comienzo de la serie de los números y está implicado en toda esta serie. «Cero», que no es «nada», es también un número de capital importancia.

b) Este comienzo lógico del pensamiento no presupone «nada». Es, pues, un comienzo «puro», el de la «pura» forma de la lógica «pura». Se trata, pues, de un comienzo sin desconocido, sin misterio, sin «sustancialidad» metafísica. En sus principios, en el curso de su devenir histórico, la conciencia se empapaba de lo desconocido, de ese desconocido que para el primitivo es un misterio, en el sentido exacto, mágico y religioso. Al formularse, al decantarse, la conciencia y el pensamiento se plantean y se afirman sin misterio interior. *Lo desconocido está ante el pensamiento,* como su objeto que tiene que conocer. No está «en él», en el interior de sí mismo. El pensamiento no tiene interior; puede, en tanto que pensamiento, desenvolver su desarrollo a partir de su comienzo lógico, sin contenido, sin sustancia, sin «nada» más que la «nada» inicialmente pensada. Cuando le da una forma al contenido, ¿qué es lo que le añade? «¡Nada!» ¿Acaso añadimos «algo» a la concha que separamos de la roca, a la piedra que tallamos? No, los separamos, les damos contornos definidos, les quitamos algo. La necesidad humana, la acción, tienen primeramente este lado negativo y destructor que es el lado del entendimiento, de la «forma». Y, sin embargo, esa forma, esa «nada» que separa, que elimina, es humanamente algo capital. El sentido y el *poder* del trabajo humano consiste en separar de la naturaleza objetos para darles forma humana. Pero, en tanto que forma, no es un «algo». La forma no es un ser de la naturaleza, un ser determinado. Es, por el contrario, la forma del entendimiento, que separa de la naturaleza. *En tanto que forma,* no revela nada desconocido. Lo desconocido sólo se encuentra en el *contenido* de esa forma (contenido natural o humano, contenido objetivo o histórico). O, más aún, si se quiere expresarlo así, el pensamiento lógico es la forma general, la forma de todas las formas y, en tanto que tal, no es más que una «nada», pero terriblemente actuante, por otra parte: lo negativo, el poder destructor de la necesidad, del análisis, de la acción.

c) El pensamiento del ser «es», pues, también el pensamiento de la nada. Así, y sólo así, el pensamiento puro se convierte en conciencia de su vacío. Pero, precisamente así, ya se enriquece. Aparece como una exigencia de contenido, de confrontación con lo real. El pensamiento del ser no se mezcla con el de la nada en una confusión informe. Pero el pensamiento de la nada, de su nada, informa sin cesar al pensamiento abstracto que *no es aún* pensamiento de algo. Y así es como esta conciencia de la nada —esa nada en la conciencia, que la contradice y la anula sin cesar, en tanto que ésta quisiera detenerse y encerrarse en sí misma— arrastra al pensamiento en un *movimiento.*

El pensamiento, en y por esta contradicción, se tambalea y observemos que cada vez que un pensamiento vivo se da cuenta de que no posee aún lo real, lo concreto en su totalidad, reproduce en sí mismo ese momento. Se da cuenta de que aún no es pensamiento de lo real, y de que si se detiene, se niega a sí mismo y se destruye.

En y por esta contradicción inicial ser puro y nada pura (abstracta), el pensamiento se pone en movimiento y se convierte primero en conciencia del movimiento, del movimiento todavía abstracto, claro está, es decir, del movimiento en el pensamiento, del movimiento pensado. En ese grado o momento, el pensamiento no piensa aún nada determinado. Pero se determina rigurosamente (lógicamente) como *exigencia de un contenido,* de una realidad, de un algo. Por ello mismo, el pensamiento se ha convertido en algo distinto a lo que ini-

cialmente era (contradicción del ser y de la nada abstracta). Ha progresado. Un primer momento ha desaparecido. Y aparece un segundo momento. Este segundo momento era llamado, exigido por el primero: llega con todo rigor. Analiza y despliega lo que estaba implicado en la posición inicial, en el pensamiento situado en su propio plano. Y, sin embargo, no es la repetición de los primeros términos. Ha introducido algo nuevo al superar la contradicción inicial, «sintéticamente» por lo tanto.

Así, el pensamiento se determina. Tiene propiedades determinadas: movimiento interno, afirmación, negación, superación de las contradicciones, exigencia de un contenido. La noción de cualidad —abstracta, general, cualidad en el pensamiento y pensamiento abstracto de la cualidad— se esboza en el horizonte del pensamiento y se introduce legítimamente.

En tanto que conciencia o pensamiento de la cualidad, el pensamiento alcanza un nuevo grado. Tiende ya a salir de lo abstracto. Alcanza un primer grado de objetividad, aún muy pobre e insuficiente, pero ya real. Puede abordar el análisis del contenido. Determina al determinarse y recíprocamente. Descubrirá en él la *cualidad.*

Pero la cualidad no puede aislarse. El pensamiento no puede detenerse en la cualidad. Ya su propio movimiento le revela que ha atravesado varios grados, que es más *objetivo* que el principio, más *concreto.* Al penetrar en el contenido presiente y descubre que puede penetrar en él *más o menos.* Además de hecho, el pensamiento constata en su funcionamiento y en el análisis de lo concreto —que la cualidad se repite (un acto de pensamiento se reproduce *varias* veces— una cualidad constatada aparece en *varios* ejemplares, de tal suerte que una cualidad constatada y aislada por abstracción aparece simultáneamente como general, porque es una relación, una propiedad común a varios individuos). Así desde dentro (por su movimiento interno) y desde fuera, si así puede decirse (en el contenido, en los hechos), la *cantidad* se introduce a su vez; aquí no se ha deducido o construido, como en un sistema idealista; ocupa su puesto, es esperada y llamada por la *exigencia del contenido.* Igual ocurre con la cualidad. Y esos son aspectos inseparables, de lo real y del pensamiento: verdaderos, relativamente, como momentos o aspectos —falsos si se les aísla, deteniendo en ese estadio el movimiento del pensamiento que analiza y se

analiza, y que, por otra parte, se encuentra a sí mismo y encuentra la totalidad del contenido.

La palabra «ser» aparece ahora con claridad en sus dos sentidos, a la vez contradictorios e inseparables: el ser abstracto, vacío indeterminado, y el ser rico en determinaciones, desarrollado. El pensamiento se mueve entre estos dos polos: uno, el ser abstracto, irreal, del que parte para conocer, otro, el ser concreto, desconocido al principio, y que sólo puede extraer o deducir del ser abstracto, pero en el cual penetra, al que conoce y determina, determinándose a sí mismo, y por lo tanto a la vez «desde dentro», por su propia exigencia, y «desde fuera» (por emplear este término clásico que no es enteramente exacto, ya que no hay que hablar con propiedad de «fuera»), mediante el contacto con el contenido y lo real.

Las exigencias internas del pensamiento son, pues:

Primeramente, el *enlace de los términos* a los que la metafísica deja fuera unos de otros: el ser y la nada, el ser vacío y el ser lleno, el devenir y el ser, la cualidad y la cantidad. En este sentido, el pensamiento «es» y no puede ser sino transición movimiento, tránsito de un grado o otro; de una determinación a otra; no es y no puede ser sino *relación* con lo real y con sus propias etapas recorridas: pensamiento de la relación y relaciones descubiertas y luego pensadas.

En segundo lugar, el pensamiento se afirma como *movimiento de pensamiento,* al mismo tiempo que *pensamiento del movimiento,* es decir, conocimiento del movimiento objetivo. Si se inmoviliza y se convierte en pensamiento de la inmovilidad, de la separación, se destruye. El análisis, la separación de los momentos, no pueden ser sino momentos del pensamiento vivo.

En tercer lugar, ese regreso se opera a través de *contradicciones,* pero de contradicciones *determinadas* y por lo tanto «pensables». Y el pensamiento atraviesa esas contradicciones, y por lo tanto las liga; descubre su relación y su unidad, determina las contradicciones en su unidad y el movimiento que las atraviesa.

Insistamos sobre este punto. *«Contradicción» no significa absurdidad.* «Ser» y «nada» no se han mezclado, o destruido sin fin uno al otro. Descubrir un término contradictorio de otro término no quiere decir destruir al primero, u olvidarlo, o dejarlo a un lado. Al contrario, es descubrir un complemento de determinación. La relación de dos términos contradictorios se descubre como precisa: cada uno *es* lo que el otro niega, y eso for-

ma parte de sí mismo. Esa es su *acción,* su *realidad concreta.* Así, el pensamiento de la nada y la nada en el pensamiento tienen como función «negar» la satisfacción del pensamiento, su tentación de encerrarse, de contentarse con lo que tiene, con lo que es. Precisamente así vivifican al pensamiento y, lejos de destruirlo, lo que hacen es un pensamiento real.

La negación aquí no es, pues, la negación formal, la del entendimiento o de la metafísica, el simple «no», como cuando se declara formalmente: «o bien esto, o bien no...». Se trata de una negación determinada, concreta, *activa.* Esta negación se introduce con el contenido y la conciencia (el pensamiento) del contenido. Se trata, pues, de algo muy distinto a la contradicción, u oposición, o contrariedad de la que se habla en lógica formal —aunque envuelva este elemento de negación del que se trata *ya* en la lógica formal—. (Cfr. la crítica ya hecha al principio de identidad y a las deducciones inmediatas.)

En cuarto lugar, cada paso importante del pensamiento introduce algo nuevo, pero puesto en su sitio por el movimiento, y, por lo tanto, comprendido. Y cada grado nuevo se manifiesta por un «salto» del pensamiento vivo que avanza.

Lo desconocido se encuentra planteado no como «transcendente» y absolutamente exterior, sino *a la vez* como interior y exterior: exigido y llamado desde dentro por el movimiento del pensamiento, que avanza hacia el contenido y hacia lo desconocido y, sin embargo, exterior en un sentido relativo, es decir, como teniendo necesidad de ser probado, experimentado, descubierto, para convertirse en conocido. En lo que concierne a ese desconocido, el pensamiento no puede afirmar nada sobre él, a no ser que es desconocido determinado y, por lo tanto, cognoscible. En cualquiera otra hipótesis, el pensamiento se destruye: si lo define de antemano, antes de conocerlo, o si lo plantea como «misterioso», es decir, como indeterminado o indeterminable, y, por lo tanto, como imposible de conocer y no como virtualmente conocido. Ahora bien, estas operaciones son precisamente las que hacen los metafísicos. El pensamiento se destruye en tanto que pensamiento desde el momento en que se separa del contenido, desde el momento en que lo desconocido no se plantea como *contenido* (natural y social) del pensamiento, todavía no aprehendido o sólo aprehendido globalmente, no analizado aún. La operación metafísica comienza por esta disociación del pensamiento consigo

mismo, de sus exigencias y su movimiento. Y eso es lo que hace que esas abstracciones de lo «transcendente» y del «misterio» sean *falsas* y no solamente sospechosas. Pretenden ser pensamientos al mismo tiempo que destruyen el pensamiento.

Así, el movimiento del pensamiento comienza a aparecer a nuestros ojos en la totalidad de sus momentos: analizados, determinados, cada uno en su sitio y colocados en el conjunto. Ese movimiento es una historia, una historia «inteligible», un todo *racional.*

3. *Movimiento de la investigación*

Consideremos ahora el trabajo del pensamiento no ya cuando intenta reflexionar sobre sí mismo y volver a captar la totalidad de su movimiento partiendo de su comienzo lógico —lo cual es tarea de la filosofía, de la lógica—, sino cuando trabaja con su material, en las ciencias.

> La experiencia nos muestra que nuestra razón y la ciencia que crea... están, como todos los seres vivos y el propio universo, sometidas a la ley de la evolución, y que ésta se efectúa a través de una serie de crisis en las que cada contradicción u oposición superada se traduce en un nuevo enriquecimiento.
>
> Para no hablar más que de las ciencias físico-químicas, recuerdo la contradicción entre la teoría del éter inmóvil y los experimentos relativos a la propagación de la luz en los cuerpos en movimiento, superada por la síntesis [5] del espacio-tiempo...
>
> La vieja oposición entre las dos nociones de materia y de luz deja su puesto a la noción de una energía que unas veces se materializa por transformación de la irradiación en partículas materiales y otras veces se desmaterializa [6] por la transformación inversa.

[5] Experiencias de Michelson. La luz no es «arrastrada» en el movimiento, como si se propagara —como se suponía— en un cuerpo «ligado a los otros cuerpos, el éter». El éter tenía, además, propiedades *contradictorias:* más rígido que el acero, más sutil que el gas enrarecido.

[6] Al «desmaterializarse» en la irradiación, la energía no deja por ello de seguir siendo una realidad objetiva. El vocabulario opone todavía «materia inerte y energía» (notas de H. L.).

Desde finales del siglo XVII había dos teorías opuestas que informaban sobre las propiedades de la luz: la de la emisión y la de las ondulaciones. Se había creído, a mediados del siglo XIX, que la dificultad se había resuelto en favor de la teoría ondulatoria, mediante la experiencia, considerada crucial, de Fizeau y Foucault. La nueva mecánica que ha salido de la relatividad ha venido a debilitar esta conclusión... No se trata de eliminar una de las dos concepciones corpusculares u ondulatorias, sino, por el contrario, de realizar una síntesis [7] entre ellas, puesto que la experiencia muestra que la luz presenta caracteres favorables tanto a la una como a la otra de estas dos concepciones [8]... (LANGEVIN).

El pensamiento avanza, pues, reuniendo lo que ha separado —bien entendido que esta separación tiene también una base en las diferencias y en los múltiples aspectos de lo real—. Así, la onda y el corpúsculo no son solamente aspectos que distingue la abstracción, porque en principio seríamos incapaces de aprehenderlos simultáneamente. No son simples correlativos, de los que lo real sería una «síntesis». Se excluyen mutuamente y, sin embargo, se arrastran mutuamente. Son contradictorios, ligados, inseparables, y, sin embargo, incompatibles. (Confróntese párrafo siguiente.) La ciencia penetra en el contenido —el universo, la naturaleza— a través de las contradicciones que resultan *en determinado sentido* (sólo en un sentido) de su trabajo de análisis. Teniendo que penetrar en los hechos, la ciencia comienza por perspectivas *unilaterales,* que profundiza y supera. A condición de no detenerse, de no obstinarse en una de las propiedades descubiertas, encuentra el contenido, el movimiento, la unidad (concreta, completa) de las perspectivas unilaterales tomadas por el entendimiento. Supera y *niega lo que hay de negativo,* de destructivo en el análisis, precisamente separando el elemento positivo obtenido y determinado mediante el análisis, poniéndolo en su sitio, en su verdad relativa.

Los ejemplos de este proceso de superación podrían multiplicarse, tomándolos en todas las ciencias. Todo lo real aparece, alternativamente, bajo el aspecto de lo continuo y luego bajo el de lo discontinuo. Así, Darwin explica la evolución por la suma de variaciones accidentales ínfimas (continuas), y la «selección natural» no conserva más que las variaciones favorables a las especies. Después, las «mutaciones bruscas» (de Vries) han introducido el devenir discontinuo en la biología, y la genética lo ha estudiado más profundamente desde entonces. Por último, la concepción moderna (neo-darwinismo) considera los dos aspectos de la cuestión.

La herencia y la evolución aparecen como dos aspectos de la vida; la herencia tiende a la estabilidad y la evolución tiende a la movilidad. La vida de las especies es la resultante de esta contradicción y la resuelve sin cesar.

Los cromosomas han sido descubiertos como portadores de la herencia. Después se han descompuesto mediante el análisis y han aparecido no como un todo continuo, sino como una pila de granos, los genes; cada gen es portador de una propiedad hereditaria de diferente carácter. Después de este descubrimiento, un examen más profundo de los genes les ha hecho perder su estabilidad, sus contornos definidos. Ahora ya se habla de «regiones» y podría ocurrir que las modificaciones, las interacciones de esas regiones genéticas fueran precisamente las causas de las «mutaciones bruscas». Herencia y evolución se unen, pues, en una concepción más comprehensiva, que descubre en su unidad el movimiento *realmente contradictorio* de la vida biológica.

4. *La ciencia adquirida y el movimiento objetivo*

Consideremos ahora no solamente la ciencia que se hace —que avanza a través de nociones provisionales—, sino el conocimiento adquirido. El mundo de la práctica se nos aparece en principio como un mundo inmóvil, una colección de objetos con contornos definidos: esta mesa, esta silla, esta pluma, etc. A propósito de ese mundo, Bergson ha podido pretender que «nuestra lógica es, sobre todo, la lógica de los sólidos [9]» (objetos fijos, de aristas definitivas), y nuestro pensamiento, un pen-

[7] La palabra «síntesis» debe emplearse con precaución, según nos parece. Ya no es la síntesis «constructiva» o «reconstructiva», sino la síntesis que implica un progreso del análisis. El término «negación de la negación» es más exacto que el término «síntesis», o está menos sujeto a caución.

[8] LANGEVIN, en *Lettres françaises,* abril, 1945.

[9] *Evolución creadora,* pág. 11. (Ed. cast., en el volumen *Obras escogidas,* de Ed. Aguilar, Madrid, 1959.)

samiento que corta y desmenuza. Pero sólo es exacto, y en parte, para ese mundo de la acción inmediata, próxima, que es el del entendimiento práctico. Su realidad y su verdad son indiscutibles; existe «a nuestra escala». Los procedimientos que permiten su constitución: el lenguaje, la medida, son los de cualquier ciencia. Pero lo cierto es que el examen de ese mundo, su profundización por nuestro pensamiento, eliminan en seguida la tranquila creencia en un conjunto de objetos fijos. La satisfacción del entendimiento no dura gran cosa. La razón la supera, y ese es precisamente el origen de la oscura inquietud del «buen sentido» ante la reflexión y la ciencia.

Pero seguimos sintiendo la necesidad de justificar la apariencia, de *legitimar los momentos del pensamiento,* de buscar el «grano de verdad» del error relativo.

El mundo práctico aparece inmóvil a causa del ritmo de la vida humana. No vemos cómo la piedra y el metal se deshacen por la acción atmosférica... Y, sin embargo, se deshacen...

También interviene un prejuicio social. En la medida en que la «cultura general», y también los «valores sociales», están basados sobre lo que se llama «conservadurismo», el mundo parece inmóvil porque se desea que sea inmóvil. Los reyes y su corte se creían que siempre había habido reyes y que siempre los habría; y, edificando un cielo a su imagen y semejanza, se representaban a un «rey» celeste entronizado más allá de las nubes y «gobernando» el mundo. Muchos, todavía hoy, creen que siempre estará la misma tienda en la esquina de la misma calle miserable, que siempre habrá las mismas casas, los mismos objetos familiares, la misma vida. Sin imaginación, porque les falta la razón, inmovilizan al universo y a lo humano en una visión mezquina, estrecha.

Además también interviene la exigencia del entendimiento. Es preciso siempre partir de un mínimo de contenido, en ese trabajo del pensamiento que prolonga el trabajo del *homo faber,* del hombre que fabrica utensilios y objetos. Incluso antes de que el pensamiento haya logrado situarse en su plano, determinar su movimiento propio, la acción desde los comienzos de la especie humana dejaba necesariamente a un lado el sentimiento oscuro, poético y místico del universo, para ocuparse en la creación de objetos muy sencillos, bien definidos: el arco y las flechas, la palanca o el martillo, la tienda o la casa, es decir los instrumentos, y, en un grado superior, los utensilios para hacer

utensilios. La acción procede separando estos objetos, consolidándolos. Ella toma las cosas por un lado simple, real, pero en cierto sentido abstracto y grosero: el mecanismo, el espacio y el tiempo abstractos y simplificados que permiten fijar una fecha y un lugar. Antes de comprender a los organismos ha sido preciso montar mecanismos: la palanca, la polea, etc.

Además, el organismo no se opone al mecanismo. No se desprende de otro método de conocimiento. El organismo más «organizado» entraña partes separables, piezas desmontables, que subsisten fuera de este organismo (tejidos vivos a los que se alimenta en el laboratorio durante años) o que son tales que el organismo persiste en su ausencia (amputaciones y mutilaciones de todas clases). Además, como ya hemos indicado, los mecanismos inventados por el hombre se presentan a menudo en la naturaleza: así, la palanca existe naturalmente en el brazo. Sin embargo, el organismo es más complejo, más real, más concreto que el mecanismo. Los mecanismos son obras humanas, productos del entendimiento. La propia noción de «pieza mecánica» separable es una noción-tipo de la inteligencia práctica. El mecanismo se define fácilmente: «es lo que es» lógicamente, abstractamente, formalmente. El entendimiento pretende reducir el contenido, reducir lo complejo a elementos simples, definitivos, aislables, de tal suerte que le parece que lo complejo puede reconstruirse «mecánicamente». El organismo, por el contrario, es un producto de la naturaleza. Y la naturaleza no crea sus productos de la misma manera que nuestra acción y nuestra inteligencia fabrican los suyos. Si, empleando una metáfora más poética que filosófica, le prestamos a la naturaleza, tomada como totalidad, una especie de conciencia, de voluntad o de pensamiento, tendríamos que decir, con Spinoza, que este pensamiento es tan diferente del del hombre como «el Can, constelación celeste, difiere del can, animal que ladra».

El organismo, diferente del mecanismo, no le es «transcendente». Pero es infinitamente más rico, y más complejo, por el sólo hecho de que encierra en sí la historia de la especie, su «evolución». Así, pues, la verdad de cualquier mecanicismo y de cualquier análisis de tendencia mecanicista es una verdad limitada, que se queda en el plano del entendimiento práctico y del «sentido común», bastante limitado; el sentido práctico es real en su terreno, pero ese terreno es muy estrecho.

La primera tarea de la razón, de la ciencia, fue «negar» esta negación del universo y del movimiento que constituye el sentido común práctico; pero la ciencia sólo podía superar la práctica social inmediata por el hecho de que salía de ella y no se separaba de ella en absoluto. Más aún, la práctica le proporcionaba los medios de una visión más amplia. Si la práctica se toma tanto trabajo para «aislar» a los objetos, para «conservar» los instrumentos mediante toda clase de procedimientos técnicos, ¿acaso no quiere decir esto que el entendimiento práctico sabe ya, por una incesante experiencia, que el metal se herrumbra, que la piedra se desgasta, que los colores se borran, etcétera.?

Entre estos objetos, que el sentido común presenta como separados y distintos, el conocimiento descubre *relaciones.* Y no son sólo las relaciones lógicas, que permiten clasificarlos, sino relaciones reales: estos dos objetos distintos se atraen (ley de Newton) en tanto que masas materiales, y por lo tanto no están separados. «Algo» los reune. La separación no es sino un aspecto, una apariencia, un error si es mantenida. Conocer un objeto o un fenómeno es, justamente, no considerarlo como aislado, no dejarlo en el aquí y ahora, *hic et nunc,* pasivamente. Es buscar sus *relaciones,* sus *causas.* Recíprocamente, el mundo que hace aparecer la ciencia es un mundo en el que las cosas no son sólo separadas y distintas, «*partes extra partes*» (Spinoza), sino que están ligadas por *relaciones reales.* La ciencia hace aparecer dicho mundo y, recíprocamente, dicho mundo es cognoscible. Es el mundo racional, el mundo de la razón, que sobrepasa al del entendimiento.

Pero hay un organismo vivo, el nuestro, que parece bastarse a sí mismo, ser un todo separado. ¡Inexacto! Mediante los intercambios térmicos, la alimentación, etc., se empapa en su medio, no puede separarse de él. Es inseparable de la *especie,* que vive en nosotros, en las células germinales. La especie es un todo —inseparable ella también del conjunto de la evolución y del proceso vital.

La vida parece separada de la «materia inerte». Y esta separación, que parece una evidencia del mundo dado, del sentido común (puesto que todo ser vivo se agita y este trozo de hierro está inmóvil), sirve a la metafísica para deducir —aún hoy— un gran argumento; pretende que existe un «principio vital» o un «principio espiritual de la vida», distinto de la na-

turaleza material. Pero esta separación, tomada absolutamente, es falsa. La materia sólo es inerte en *apariencia* y para nosotros, porque sus ritmos y sus vibraciones son muy diferentes de los nuestros. Oculta energías enormes; hoy en día ya no se puede decir que reciba o que tenga energía: «es» concretamente energía. El movimiento es el modo de existencia de la materia; no hay materia sin movimiento ni movimiento sin «materia», sin realidad objetiva. En este fragmento de metal vibran millones y millones de corpúsculos. Por otra parte, la muerte no significa la retirada de un principio metafísico. Es un proceso. Por último, entre la materia y la vida se han descubierto intermediarios (como esos virus-proteínas que una técnica muy delicada ha aislado recientemente y que *cristalizan* igual que los cuerpos químicos materiales, al mismo tiempo que encierran el contagio de una enfermedad, como los *virus* orgánicos).

Al restituir a las cosas y a los seres en sus relaciones, la ciencia los restituye en el movimiento. Nada es «absolutamente» estable. Hay elementos químicos que se creía rigurosamente definidos (por un peso atómico constante) y que son *isótopos,* están formados en realidad por la mezcla de varios átomos de pesos atómicos diferentes. Los propios cuerpos «simples» se resuelven en conjuntos de corpúsculos, de tal suerte que se considera la posibilidad de engendrarlos a partir de los que son relativamente más simples (transmutación de la materia a partir de un átomo de hidrógeno, de peso uno, constituido por un protón y un electrón). La estructura de los elementos «últimos» aparentemente, como el protón o el electrón, aparece ahora como compleja y sin duda como móvil. En las teorías más recientes, el movimiento de cada corpúsculo se calcula teniendo en cuenta el hecho de que actúa sobre su contorno y de que, recíprocamente, el espacio que lo rodea, poblado de irradiaciones, actúa o va a actuar sobre él (mecánica ondulatoria).

> En la ciencia moderna, incluso en el detalle del cálculo, vigila una especie de conciencia de la totalidad [10].

La medicina moderna afirma que las enfermedades evolucionan, nacen, viven y mueren (si así puede decirse) (Cfr. los libros de Ch. Nicolle sobre la «vida de las enfermedades»).

[10] BACHELARD: *Nouvel Esprit scientifique,* II, pág. 5.

Y los propios remedios ven cómo su eficacia varía; así, las sulfamidas provocan una especie de acomodación, de adaptación de los gérmenes patógenos, de forma que los casos de «sulfamido-resistencia» se multiplican desde que esta terapéutica se ha difundido.

Devueltos a sus relaciones y a sus movimientos, los fenómenos se colocan de nuevo en el conjunto, en la totalidad de las *interacciones* que constituyen la naturaleza.

Y aparecen entonces con un carácter profundamente contradictorio. La contradicción más flagrante, la más dramática, se presenta a nuestros ojos como la de la *vida* y la *muerte* (del ser y la nada, pero en toda la profundidad y la realidad de lo concreto). Ahora bien, la vida no es exterior a la muerte, y la muerte no es una especie de amenaza o peligro que alcanzaría al ser vivo, fuera de él. Hay biológicos (Carrel, Lecomte du Nouvy) que han medido recientemente el *índice de cicatrización,* es decir, la velocidad de proliferación de los tejidos que permite que el ser vivo cure sus heridas y reintegre su totalidad, en cierta medida, tras una lesión. Ahora bien, el índice de cicatrización disminuye *inmediatamente después del nacimiento.* La vejez comienza, pues, en el mismo momento en que el ser vivo parece estar en plena ascensión, en pleno crecimiento. Lleva ya en sí su muerte, y el momento de su nacimiento es también —en cierto sentido— el de su muerte. Vivir es consumirse y consumir la propia vida, es ya morir. La vida y la muerte están estrechamente e indisolublemente unidas. Los contradictorios, concretamente, están unidos, ¡son *idénticos*!

La biología determina las múltiples interacciones del medio interior y del medio exterior (el ser vivo lucha contra el medio, pero no puede separarse de él), del catabolismo y del anabolismo (intercambios en el interior del ser vivo e intercambios con el medio), de la herencia y de la evolución, de la adaptación al medio y de la selección por la acción mortal de ese medio, etc. Y estos no son solamente «momentos» del pensamiento, etapas o procedimientos del método, sino *realidades* vivas, dramáticas. Lo continuo y lo discontinuo no aparecen, pues, sólo como *aspectos,* obtenidos por el pensamiento analizando los hechos (aunque también sean eso), sino como modalidades de la acción real, «autodinámica» (que se mueve ella misma), de la naturaleza, que lo arrastra todo en su devenir. La mutación es tan real como la herencia, y su antagonismo es tan

real como es indiscutible su ligazón. La electricidad positiva y la negativa —los ácidos y las bases, etc.— son tan reales la una como la otra; sus interacciones son tan reales como son fundamentales sus antagonismos.

Sin citar indefinidamente los resultados alcanzados por las diversas ciencias, podemos llegar a una conclusión. *Nuestro estudio del movimiento abstracto del pensamiento se ha reunido con el estudio del movimiento del pensamiento en su historia, y a través de este estudio se reúne con los resultados adquiridos de las ciencias de la naturaleza.*

Las leyes universales de la naturaleza (unidad y movimiento, contradicción y unidad de los contradictorios, etc.) se nos aparecen ya como leyes del pensamiento. Y no sólo esto; el pensamiento las descubre, las conoce o las reconoce en los hechos, pero también las encuentra en sí, como leyes necesarias e *internas.*

La lógica *concreta,* o teoría de esas leyes universales del movimiento en el pensamiento y en lo real, es un extracto de todo el conocimiento (de toda la historia del conocimiento) y también de la naturaleza. Resume, a su vez, como ya habíamos anunciado, *experiencias* humanas innumerables y exigencias *racionales.* Puede decirse, al hablar de la razón dialéctica, que «es» dialéctica en todo el sentido de la palabra «ser»: No sólo supera al pensamiento formal y al entendimiento, sino que se funda directamente, mediatamente, sobre el conocimiento de la naturaleza y sobre la propia naturaleza. Es dialéctica porque la naturaleza «es» dialéctica. Y así es como las leyes de la razón envuelven —*comprenden,* en el sentido más intenso de esta palabra— a las leyes de la naturaleza; recíprocamente, el espíritu no está fuera del mundo, pues el pensamiento es el hombre pensando y actuando y viviendo, con toda su vida y su historia.

Esta concepción de la lógica concreta (y de la razón concreta) entraña la liquidación de dos errores metafísicos.

En primer lugar, una «ley» de la naturaleza no es una especie de poder exterior a la naturaleza, que la gobierna desde fuera. Esta analogía aceptada inconscientemente entre la ley natural y el decreto inmutable de un dios o de un monarca —o incluso entre la ley de la naturaleza y una «ley» jurídica— falsea la mayoría de las reflexiones filosóficas sobre las leyes. *Las leyes son «inmanentes» en los fenómenos* (y no residen fue-

ra de ellos) *porque son leyes del devenir,* del propio movimiento. La primera de estas leyes dice precisamente que todo en la naturaleza y en el hombre, en la sociedad y en el pensamiento, en el conocimiento y en la vida, es un devenir. Dicha «ley» es *universal y necesaria sin ser «eterna» e «inmutable».* Es preciso diferenciar de esas leyes universales las leyes *particulares, las «constantes» físicas relativas* (como: el agua hierve a 100°). Volveremos sobre ello para demostrar que éstas son también *leyes del devenir.*

El conocido libro de Emile Boutroux *Contingence des lois de la nature* («Contingencia de las leyes de la naturaleza») se basa aún en una teoría abstracta de la legalidad. Según él, la idea de la causa o de la ley:

> No es la idea de un principio *a priori* que rige los modos del ser, sino la forma abstracta de la relación existente entre esos modos.

Así, pues, la búsqueda de leyes *absolutas* no puede ser sino una «práctica viciada» de la ciencia [11], que se revela como una verdad *incompleta y relativa* desde el momento en que se intenta representar el «entrelazamiento universal». Al constatar que las leyes no pueden ser inmutables y absolutas, porque el mundo es una totalidad y un devenir, Boutroux, en lugar de decir: «la ley científica es relativa», prefiere concluir:

> El mundo no obedece a las leyes inmutables que busca y que erige la sociedad; no pertenece a la ciencia, sino a la metafísica.

Considerando que las leyes *particulares* deben ser inmutables, y considerando, por otra parte, que los hechos no entran en el cuadro de estas leyes inmutables, Boutroux pretende demostrar que estas leyes son «contingentes» (es decir, accidentales, subjetivas) y que no hay leyes universales y necesarias. De ello deduce la consecuencia de que la naturaleza, por una parte, y el conocimiento, por otra, son «libres» creaciones del «espíritu» (la naturaleza, obra del espíritu divino; la ciencia, obra del espíritu humano). Esta crítica metafísica de la legalidad abstracta, que presupone precisamente que la legalidad abstracta resulta la única legalidad científica, se derrumba ante la noción de «ley del devenir». Las leyes *particulares* son *relativas*; y, por otra parte, hay leyes universales, necesarias, del devenir.

11 *Contingence*, II, Del ser.

En segundo lugar, el dilema metafísico: «O bien el hombre es un ser de la naturaleza o bien él está fuera de la naturaleza», es falso. El hombre no es «un animal» como los demás. Y tampoco está fuera de la naturaleza. Es un ser de la naturaleza que sobresale por encima de ella, que la domina. Y ese es un hecho, un hecho «natural». El crecimiento de la especie humana debe ser considerado sin más estupefacción que el crecimiento de un niño, que crece, se hace consciente, se convierte en adulto. La historia del conocimiento forma parte de la «historia natural» de la humanidad.

El conocimiento *proviene, pues, de la experiencia* (esto lo comprendió el empirismo clásico). Pero no deja de constituir, en su resumen lógico, una razón, y lo hace al precio de un inmenso esfuerzo, secular, de dominación práctica sobre la naturaleza, de abstracción, de reflexión, de toma de conciencia. Mediante este esfuerzo, el pensamiento se ha constituido, se ha establecido en su plano; alrededor de sí y en sí mismo, el pensamiento descubre *lo racional unido a lo real*: *lo universal* (concreto).

La experiencia no está, pues, compuesta de sensaciones individuales yuxtapuestas, como lo creía el empirismo clásico. Por otra parte, la razón no manifiesta en el hombre una actividad abstracta *a priori* (anterior metafísicamente a la experiencia) que proviene de una realidad misteriosa, Espíritu transcendente o Dios.

La razón dialéctica supera esos dos aspectos del problema del conocimiento: por una parte, la experiencia, lo sensible, lo inmediato; por otra, la abstracción, la forma, el razonamiento. Las dos «soluciones» del «problema» del conocimiento separaban unilateralmente un elemento del «problema» que planteaban por esta misma separación. Devueltas cada una a su sitio, son verdaderas relativamente y falsas relativamente: verdaderas, por lo que han visto; falsas, por lo que han separado y negado.

El racionalismo moderno, concreto, ya no opone lo real «irracional» a lo racional.

Meyerson (sobre todo en *Identité et Realité*), estima que la razón consiste únicamente en la *forma de identidad* o de identificación, y que lucha para obligar a lo real —que se niega a ello— a entrar en esa forma. Esta tesis reduce la razón al entendimiento y plantea el contenido como si fuera ajeno y exterior a la forma, lo concreto como si fuera exterior a lo abstracto.

Esta tesis *congela a la razón en el nivel de la pura abstracción,* de la identidad y del principio de identidad. Reduce la ciencia a un vano esfuerzo, siempre fallido, para hacer entrar a lo móvil en lo inmóvil, a lo diverso en la identidad. Y reduce la reflexión sobre la ciencia a las tentativas de «formalización» (reducción de las matemáticas a una vasta tautología). Meyerson pone, por ejemplo, todo el énfasis sobre el principio de la *conservación* de la energía, dejando en un segundo plano la *transformación* de la energía (unidad de la energía en y a través de sus manifestaciones múltiples) y la *degradación* (cualitativa) de la energía. De hecho, la determinación de una constante física sólo se obtiene poniendo en evidencia movimientos y cualidades. No puede tratarse, pues, de una «identificación» de los fenómenos, sino de la *constatación de una unidad en las diferencias y a través de ellas,* lo cual es muy distinto.

Como dice Brunschvicg [12]:

> «Una razón que no llega jamás a rendir cuenta de la realidad no tiene ningún derecho a ser llamada razón. Una concepción de la causalidad cuya esencia sea negar el cambio y el curso del tiempo, es exactamente lo contrario de la causalidad.»

El racionalismo abstracto y metafísico ha querido rejuvenecerse y adaptarse a las exigencias de la ciencia moderna en los trabajos de Meyerson, de los logísticos, etc., sin lograrlo.

Presenta un inconveniente que es de gravedad excepcional en nuestra época. En ese racionalismo, todo lo humano se encuentra abandonado, rechazado fuera de lo racional, entregado a sus propios impulsos. Las consideraciones sobre el determinismo, sobre la causalidad y la necesidad, sobre la forma, etc., son tomadas en préstamo a las ciencias de la naturaleza, y, en

[12] *La experiencia humana y la causalidad física,* cap. 36, pág. 359.

nuestra opinión, a etapas superadas de esas ciencias. No se trata siquiera de una reflexión sobre la ciencia del hombre, a no ser para afirmar su imposibilidad [13]. A este racionalismo abstracto le corresponde una única acción: la predicación moral, el sermón, que conjura a las pasiones para que se sometan y esto siempre vanamente. Esta escisión, en el mundo moderno, entre la razón (abstracta) y lo real humano, entre el humanismo abstracto y la vida, ha tenido consecuencias muy graves, y sobre todo una especie de gigantesca rebelión de las pasiones, de los individuos y de las masas ciegas, contra la vana razón de la cultura. Ese fue uno de los *aspectos* —el aspecto filosófico— del fascismo y del nazismo (cuyo aspecto político dejamos a un lado). El racionalismo abstracto ha tenido su parte de responsabilidad en la desesperación, en la angustia, en la rebelión de muchos hombres que no han podido percibir en la razón una guía capaz de orientar las energías reales. La razón concreta (dialéctica) superará esta situación desdichada del hombre moderno.

5. *El principio de identidad. Su significación dialéctica*

Después de haber probado, en las páginas anteriores, la posibilidad y la necesidad de una lógica concreta, que *envuelva y supere* a la lógica formal, es preciso recoger, *aunque en un grado más elevado,* las proposiciones y afirmaciones ya estudiadas y, sobre todo, el principio de identidad y la teoría lógica de la contradicción.

La lógica formal afirma que el ser (cada ser) es lo que es, y la metafísica pretendía sacar de ello una definición absoluta del ser (y de las verdades eternas sobre el ser).

A lo cual responde la lógica concreta, por boca de Hegel:

> «... que no hay nada en el cielo o sobre la tierra que no contenga en sí a los dos: el ser y la nada [14]».

Frase admirable, en la que sólo se puede acusar a las tres palabritas «en el cielo» de contener algunas supervivencias de idealismo. Si se trata del cielo astronómico, nada más justo:

[13] Cfr. BOUTROUX: *Contingence,* cap. VII, «Del hombre».
[14] HEGEL: *Gran Lógica,* I, y *Morceaux Choisis,* pág. 105.

las estrellas mueren como todo lo que ha nacido, y la velocidad de sus movimientos (del orden de varias decenas de kilómetros por segundo) supera a la de las moléculas de nuestros explosivos. ¿Pero se trata, acaso, del cielo teológico? Puede ser, en el pensamiento de Hegel: ¡sólo que un dios que contiene a la nada ya no es un dios! ¡Un absoluto que contiene su negación ya no es un absoluto! Hegel, en este punto, como en otros muchos, se destruye a sí mismo.

Todo devenir es comienzo: lo que no era, lo que aún no es, va a ser, pasa de la nada al ser. Y todo devenir es fin. Lo que acaba deja de ser, va del ser a la nada. «El ser no «pasa», sino que ya ha pasado a la nada, y la nada al ser» (Hegel). Lo cual no significa (como querrían hacer creer ciertos críticos de la dialéctica) que se mezcle el ser con la nada, que se haga de ambos «la misma cosa», sino, al contrario, que se les toma en su relación, que es una relación de exclusión *activa* uno de otro (no de exclusión formal, pues en la forma los contrarios subsisten simultáneamente, y estáticamente en el «espíritu»), de tal suerte que cada uno de ellos, el ser y la nada, *desaparece* inmediatamente en su contrario.

¿Se rebela el sentido común? Pues que nos muestre un ser real (concreto) separado de su límite en el espacio y en el tiempo, de *su fin,* de su *transición a otra cosa.* Que nos muestre una actividad separada igualmente de su «fin», que sea producción de otra cosa distinta de sí misma, después de lo cual desaparece. Por supuesto, no se puede decir, de un ser determinado, que es y no es a la vez. Pero, por una parte, todavía no estamos estudiando la esencia, el concepto, el ser concreto. Por otra parte, el ser más determinado se manifiesta como un ser *en relación con otra cosa,* como un contenido en relación con otro contenido y con el mundo entero. No se trata, pues, de decir que esta casa existe y no existe a la vez, pues sería la misma cosa que si yo soy o no soy. De lo que se trata es de afirmar que esta casa no puede aislarse ni de sus relaciones con el resto del mundo ni del devenir de ese mundo. Es y no será; encontrará su «fin», que ya está envuelto en las relaciones de la casa con el resto. Lo mismo ocurre con nuestra propia existencia finita, limitada, confinada en todos los sentidos, por desgracia... No hay nada en el mundo que no sea, así, *un estado intermedio entre el ser y la nada.* (Y el cálculo diferencial —que presenta precisamente a cualquier cantidad en un estado evanescente, no antes del límite de su desaparición porque entonces está acabada, ni tampoco después de su desaparición porque entonces ya no es nada, sino en su desaparición— es la ilustración más brillante de esto.)

El que afirma que no puede «pensar» la relación dialéctica del ser y la nada no tiene más que mirar a su alrededor para encontrar un número ilimitado de representaciones de esa relación, la más evidente de las cuales es la relación de la vida y de la muerte. Cuando se trata del ser abstracto, su paso a la nada, su unidad con la nada no presenta ninguna duda y no ofrece ninguna dificultad. El ser abstracto no es «nada». Y aquí la unidad de los dos términos se descubre deductivamente, analíticamente; basta con indicar lo que está implicado en el ser abstracto. Y, sin embargo, esta operación, que plantea una diferencia, presenta ya un enriquecimiento, una «síntesis» o más exactamente una «negación de la negación». El devenir (en el pensamiento abstracto) se anuncia como siendo a la vez esta negación del ser y de la nada. Al pasar el uno al otro, el ser y la nada devienen. El devenir —*tercer término*— los envuelve a ambos, los supera y conserva lo que han determinado: precisamente su paso incesante del uno al otro.

Las determinaciones más concretas envuelven y contienen —superándolas— a las más abstractas. *Todo devenir real añade algo a la noción abstracta del devenir, pero también la envuelve.* «Algo» determinado (esta casa, este hombre, este Estado, este régimen social) se transforma o es aniquilado (anonadado). Lo que aún no es *tiende* a ser, y nace, y actúa así, y lo que era va a dejar de ser. El devenir es *tendencia* hacia algo (hacia un «fin» que será un comienzo). La tendencia envuelve en su determinación a ese *paso* incesante del ser al no ser y recíprocamente, a esta *transición* que la abstracción permite analizar. La abstracción (el ser, la nada en general, el devenir abstracto, en sí) no es sino una determinación muy pobre. Pero la vida, la vida biológica, social, presenta más visiblemente y más dramáticamente aún esos «momentos» del devenir, de la nada y del ser. ¿Este ser vivo parece real? Lo es, en cierto sentido; y, sin embargo, en otro sentido, ya no es más que una apariencia; ya no es, pues, lo que verdaderamente «es» son los *gérmenes* que lleva en sí —que son él y que ya no son él, sino la especie en él, lo general y lo universal en él— y desaparecerá después de haber procreado. Lo mismo ocurre en la historia.

Un régimen, un Estado existen, por ejemplo el Imperio romano en el siglo II, o la monarquía de Luis XIV, o la economía capitalista a finales del siglo XIX. Y el análisis histórico revela ya que no son más que una apariencia en vías de superación, porque llevan en sí el «germen» de su destrucción; todas las fuerzas que los arrastrarán a la muerte y que ya son y quieren ser.

Aquí, pues, la contradicción no es ya, en absoluto, la contradicción formal. Se trata de una contradicción «en acto», por emplear una vieja expresión aristotélica. Esta contradicción *dialéctica* tiene su raíz profunda en el contenido, en el ser concreto —en las luchas, los conflictos, las *fuerzas en relación* y en el conflicto en la naturaleza, la vida, la sociedad, el espíritu humano—. No sólo no basta y no se basta A, la identidad móvil, sino que necesariamente, en lo real y en el pensamiento, A deviene a la vez A' y no A', luego A", etc.

La contradicción dialéctica (a condición de que sea tal, y no una oposición formal o una simple confusión) debe ser tomada como *síntoma de la realidad*. Sólo es real lo que *presenta contradicciones,* lo que se presenta como unidad de contradicciones.

El hombre es real y viril en la medida en que lucha contra la naturaleza; él, ser de la naturaleza.

Un hombre es tanto más rico espiritualmente cuantos más aspectos múltiples y contradictorios haya en él. Y la virilidad consiste aquí en mantener las contradicciones, en soportarlas —pese a la lucha y al dolor— para no perder nada de ellas.

Llegamos, pues, a desmentir expresamente el principio de identidad, pues de hecho planteamos la contradicción interna como una especie de criterio lógico de lo real y puesto que de ello deducimos una regla metodológica: «*Para determinar lo concreto, lo más o menos concreto, descubrid sus contradicciones.*»

Pero sólo hacemos esto para promover este principio a un nivel superior, y superarlo al mismo tiempo que lo conservamos:

a) La contradicción, el ser contradictorio y sus momentos son determinados. Son lo que son.

b) La contradicción dialéctica no es sólo contradicción exterior (exterioridad de los términos contradictorios), sino *unidad de las contradicciones,* IDENTIDAD. Y se puede decir que

la dialéctica es la ciencia que muestra cómo las contradicciones pueden ser concretamente (es decir, *devenir*) *idénticas,* cómo pasan la una a la otra y por qué la razón no debe tomar a estas contradicciones como cosas muertas, petrificadas, sino como cosas vivas, móviles, que luchan una con otra y pasan la una a la otra en y por su lucha (como el *germen* producido por el ser vivo, que es él y, sin embargo, ya no es él y quiere ser por su cuenta, y empuja hacia su «fin» al ser que lo ha producido; o como el *ideal,* que no es otra cosa que lo real, que lucha contra él y que, sin embargo, no es nada si no se hunde en el devenir real de las raíces profundas y si no se *realiza,* cesando así de ser ideal).

Se puede decir, con Hegel, que esta proposición: «Todas las cosas son contradictorias en sí mismas» expresa la verdad concreta; y que es preciso destruir ese prejuicio de la antigua lógica, según el cual la contradicción no sería una determinación tan esencial como la identidad.

> Pues si se tratara de jerarquía, si las dos determinaciones (identidad y contradicción) tuvieran que ser tomadas separadamente, habría que considerar que la contradicción es la más profunda de las dos. En frente de ella, la identidad no es más que la determinación del ser muerto, mientras que la contradicción es la raíz de todo movimiento y de toda vida; una cosa sólo puede moverse cuando dentro de sí misma hay una contradicción, sólo así puede tener un impulso y una actividad. La contradicción es el principio de todo movimiento interno...

Y, más adelante, «*La identidad abstracta consigo misma no es aún vida*» tiene que «salir de sí» y ponerse en movimiento. Así:

> Una cosa sólo es viva si contiene en sí a la contradicción, sólo es viva en tanto que es esa fuerza que aferra y conserva dentro de sí a la contradicción [15].

En la mayoría de los casos, esta contradicción queda oculta, para el buen sentido, por la sencillez de las determinaciones; pero desde el momento en que se determinan más de cerca las relaciones, esta contradicción se revela en las relaciones más

[15] *W. d. L.,* II, pág. 67 y sigs. (Morceaux Choisis, pág. 127 y sigs.)

banales (padre e hijo: «el camino hacia el Este es también el camino hacia el Oeste») y en las más complejas. De suerte que la representación ordinaria (el buen sentido) contiene en todas partes, *tras la apariencia de la unidad* (de la identidad), a la contradicción, pero no llega a tener conciencia de ello, y sólo la dialéctica, agudizando (Hegel) la conciencia, *agudizando las diferencias «embotadas» por el buen sentido,* llega a aprehender lo esencial, la contradicción, *en lugar de una confusa unidad o de una identidad abstracta.*

Así, pues, la representación ordinaria, el buen sentido, aprehenden, por una parte, la unidad o la identidad de cada cosa (el padre es el padre y el hijo es su hijo) y, por otra parte, la diferencia (y, por lo tanto, la contradicción), pero no la transición, la relación viva, la contradicción dialéctica. Las gentes «ingeniosas» (con sus ironías, sus bromas, sus juegos de palabras) aprehenden a menudo las contradicciones, pero sin llegar a la precisión dialéctica. Sólo la razón puede agudizar la diversidad borrada de las diferencias, la simple diversidad de las impresiones y de los pensamientos, para ir hasta la esencia, hasta la contradicción. Y solamente al llegar a esa cima, a esa aguzada punta de la conciencia, las diversidades se ponen en movimiento, por así decirlo, descubren sus relaciones y encuentran para nosotros (en nuestro pensamiento) el carácter dialéctico, que es «la pulsación interna del movimiento espontáneo y de la vida» (Hegel).

c) Y, sin embargo, la dialéctica no es una especie de apología de la contradicción. La contradicción interna es una ley de la naturaleza y de la vida, una ley dolorosa. La madre que lleva a su hijo en su seno, y que le da su sustancia y que se arriesga a morir para que él nazca, vive, según esta ley, sin conocerla. Pero la contradicción en sí es insoportable. El devenir, que tiene como raíz profunda a la contradicción y que es esencialmente «*tendencia*», tiende precisamente a salir de la contradicción, a restablecer la unidad. Las fuerzas presentes en la contradicción chocan y se destruyen. Pero también se penetran mediante estas luchas. Su unidad —el movimiento que las une y las atraviesa— *tiende* a través de ella hacia algo distinto y más concreto, más determinado; porque este «tercer término» comprenderá lo que hay de positivo en cada una de las fuerzas contradictorias, negando solamente su aspecto negativo, limitado, destructivo.

Y quizá sea así (pues es preciso mostrarse prudente en estos terrenos tan mal explorados hasta ahora) cómo, desde la naturaleza en apariencia inerte, se constituyen en la oposición y la tensión recíprocas los elementos materiales, ciertos conjuntos que poseen una unidad. (Los sistemas electrónicos tienden, según parece, a encontrar su unidad después de cada ruptura, de cada acontecimiento, debido a la acción de las fuerzas contradictorias, positivas y negativas.)

Presa de las múltiples fuerzas contradictorias, el ser vivo resuelve «en acto», en todo momento, sus contradicciones. *Desde el momento en que cesa la contradicción, cesa la vida.* Pero, igualmente, desde el momento en que la contradicción deja de ser *resuelta* —desde que el cuerpo vivo ya no es capaz de «mantenerla en sí mismo», de encontrarse siendo él mismo a través de su movimiento interno, sus secreciones y cambios, la formación y la desaparición de sus células— desaparece igualmente.

Más cerca de nuestra conciencia, el pensamiento sólo vive por las contradicciones, pero triunfando sobre esas contradicciones —resolviendo los problemas que plantean—, superándolas.

De forma que el principio de identidad asume un sentido nuevo, un sentido *concreto.* Si la contradicción es *más esencial* (pues, nota importante, hay más y menos esencial, ¡sin lo cual todo estaría en el mismo plano y no habría nada esencial!) que la identidad, la identidad sigue siendo, sin embargo, esencial. Sin contradicción, la identidad se estanca. Tiene que desgarrarse desde dentro para ser, para vivir, para devenir. Pero, a través de la contradicción, se restablece en un nivel superior. Sin lo cual el ser (o el pensamiento) caminaría hacia su pérdida. Así, la razón, el concepto, o simplemente el ser vivo, descansan sobre contradicciones *resueltas.*

La identidad resulta así *colocada en su sitio,* en el movimiento (en el conjunto de las relaciones, de las diferencias, de las interacciones y de las contradicciones que forman la realidad concreta).

Así, pues, en resumen, la contradicción dialéctica es real. Los contradictorios son fuerzas, luchas, choques (aunque esta imagen haya sido tomada en préstamo al mecanicismo y no constituya más que una metáfora para el uso del buen sentido).

Y, por otra parte, la contradicción, causa (razón de ser) del movimiento, es igualmente moviente. En los casos en los que podemos captar ese proceso, en la vida, en la sociedad, en el pensamiento, podemos reservar el nombre de *opuestos* para los elementos cuya contradicción es latente y no es más que una diferencia «agudizada» (el camino hacia el Este es el camino hacia el Oeste); el nombre de *contrarios* a las fuerzas que ya están en lucha sorda, en las que madura la contradicción (por ejemplo, el tercer estado y el feudalismo en la corriente del siglo XVIII), y, por último, el nombre de *contradicción* propiamente dicha al momento de crisis, cuando el movimiento se precipita, porque la resolución (el salto) se acerca inevitablemente, en una extremada tensión, y porque el ser y la nada se confrontan activamente (la vida y la muerte); porque, por último, el ser en cuestión (vivo, o social, o «espiritual» cuando se trata de una idea) debe superarse o desaparecer.

6. *El principio de causalidad*

Se formula clásicamente: «Todo efecto tiene una causa.» Y tras esta forma es lógico, riguroso y tautológico, pues no hay efecto más que donde hay causa, y la noción de causa implica la de efecto. Cuando se formula el principio de causalidad como sigue: «Todo tiene una causa y la misma causa precede al mismo efecto», tampoco se sale de la tautología. ¿Cómo podría saberse que la causa es la misma si no fuera por el mismo efecto? ¿Y por qué entonces se identifican causa y efecto? Si la causa se define como diferente del efecto, la relación de la causa con el efecto deviene oscura; la causa «produciría» su efecto mediante un poder misterioso. Y, por otra parte, el pensamiento lógico-metafísico mezcla fácilmente el misterio y la tautología. El opio es la causa del sueño. «Produce» el sueño. ¿Por qué? Porque tiene una virtud dormitiva.

Dadas las dificultades que presenta, la noción de «causa» ha sido criticada (Hume, Comte, etc.). Según esta crítica de los empiristas, la costumbre de asistir a ciertas sucesiones de hechos nos permite prever (empíricamente) lo que va a ocurrir; si yo hago chocar una bola de billar contra otra, la segunda va a ponerse en movimiento. Eso es lo que yo espero. La familiaridad con el hecho sensible —la costumbre— me da la impresión de

que sé lo que pasa. Yo llamo al movimiento de la primera bola «causa» del movimiento de la segunda; y creo que aquella le comunica algo, su fuerza, su movimiento. Pero, de hecho, no sé lo que ocurre. Mi conocimiento es sólo ilusorio, fundado sobre la costumbre y la familiaridad, y no sobre una ciencia. Valdría más *no hablar de «causa», sino simplemente de «antecedente»* (el movimiento de la primera bola precede al de la segunda), o también de *relación constante y regular,* haciendo toda clase de reservas sobre «lo que pasa», negando incluso que pase algo fuera de nuestras sensaciones (empirismo radical) o afirmando que nunca sabremos lo que pasa (positivismo de Augusto Comte).

Y, sin embargo, lo cierto es que «pasa algo». Y la ciencia se interesa por ese algo. Se esfuerza por penetrarlo. Sean dos fenómenos A y B. O bien su «relación» les es ajena, y entonces la ciencia es imposible, como también lo es la más sencilla acción práctica sobre esos fenómenos. O bien la relación de A y de B es *real, no exterior a su realidad*; manifiesta o expresa algo de lo que está en causa y, por consiguiente, de «lo que pasa» en ellos. Y, en tal caso, lo mismo ocurre con *la relación de A y B con nosotros* (con el sabio), y con nuestra relación (la de la experiencia humana, del poder de acción, y de previsión del sabio, de sus instrumentos de acción, etc.) con ellos.

O bien (y aquí el dilema es formal) las relaciones entre esas tres existencias—A y B y el sabio— son exteriores a cada uno de ellos, facticias, abstractas, fortuitas y «subjetivas». Y entonces no se comprende cómo esta relación puede dar lugar a una «ley», a una fórmula que enlaza mediante una función matemática el antecedente con el consecuente.

O bien estas tres existencias, que son inseparables desde el momento en que se estudia realmente el pensamiento científico, están en conexión real intrínseca. Forman un mundo, una interdependencia; el sabio, el hombre, forma parte de ese mundo; y en esta interdependencia, en esta conexión de las partes del mundo, las cosas «en sí» —es decir, en principio externas, extrañas— se convierten en cosas «para nosotros», para nuestra actividad, nuestra investigación. La ciencia moderna (desde Einstein y todavía más desde la teoría de los *quanta*) supone la acción recíproca de lo medido sobre lo midiente y vicever-

sa [16]. Y entonces es preciso que el sabio sea «causa» cuando hace que A actúe sobre B en un «experimento»; y es preciso que entonces alcance «algo» que forma parte de A y de B, y según el cual A es «causa» al actuar sobre B. Sin causas y sin causalidades no habría ciencia. La causalidad no se reduce a la sucesión empírica, ni a la «ley» en el sentido positivista de la palabra, a la simple función matemática que enlaza dos variables (A y B) sobre las que no se sabría nada. ¡Singular ciencia, que confesaría que no sabe nada! Y esto es tan cierto que el *instinto racional* de los sabios (a falta de una razón dialéctica consciente) los empuja a buscar siempre la cosa a través de las relaciones, la causa a través de sus manifestaciones; a no dejar a la ley aislada y a explicar las propias leyes. Tal es, en efecto, el objetivo (en el sentido preciso y pleno de la palabra) de todas las grande teorías modernas (teoría electrónica de la materia, que *explica* un gran número de leyes físicas y químicas —teoría genética, que explica muchas leyes biológicas— teorías sociológicas, como el materialismo histórico, etc.).

Hume, Kant, Comte, Stuart Mill han tenido razón al querer excluir de la noción de causalidad a toda metafísica (confesada o latente). Pero han comprometido a la propia ciencia al presentar la relación como un lazo facticio y externo entre hechos sensibles heterogéneos, poniendo todos los hechos en el mismo plano, de tal suerte que las relaciones no se derivan de la naturaleza de las cosas, sino *del orden arbitrario según el cual nuestro espíritu las examina.*

La metafísica, de origen aristotélico, transformaba a la noción *cualitativa* de causa en una mezcla de misterio y de tautología (la virtud dormitiva del opio). Y, sin embargo, ¿acaso la «cualidad» del agua no es la «causa» de su ebullición a 100°? Porque si este líquido aquí presente no es agua, no entra en ese tipo y en ese concepto, no entrará tampoco en ebullición al llegar a 100°. Por otra parte, la cantidad pura, formalmente aislada, no refleja una causalidad cualquiera. Desde luego, se puede decir que $f(x)$ es causa de la curva representativa. Pero, ¿de dónde puede venir la correspondencia de la ecuación y de la propia curva con un fenómeno físico? Esta correspondencia, que es un hecho puesto que existe la física matemática, necesita ser

[16] Cfr. BRUNSCHWIG: *La experiencia humana y la causalidad física,* cap. 40, pág. 407, y *supra,* II, pág. 3.

justificada, explicada. Y justamente son los sabios los que se encargan de ello, buscando sobre todo, en las *teorías,* causas reales y *explicativas de las leyes.*

Pero hablar de una causalidad, o de un «determinismo» matemático no es más que una ficción, puesto que $f(x)$ no es «causa» del conjunto de fenómenos que esta función debe expresar. La causalidad *puramente cuantitativa* no existe, a menos que imaginemos, como Descartes, Spinoza y Leibniz, un dios que crea el mundo calculándolo. ¡Y entonces nos metemos en una metafísica mucho más oscura que la que se ha querido combatir!

La ciencia requiere, pues, la causalidad, y la causalidad no puede ser sino cualitativa, por lo menos *en cierto sentido.*

La razón dialéctica aclara fácilmente esta oscura cuestión. De hecho, *la causa de un fenómeno cualquiera no puede ser más que el devenir de la totalidad del mundo.* Estudiar un hecho, querer conocerlo, es —después de haberlo discernido, y por lo tanto aislado al menos parcialmente— *restituirlo a un conjunto de relaciones que, de lo próximo a lo próximo, se extiende a todo el universo.*

Si todo fenómeno forma parte de un universo —de una interacción universal— resulta vano buscarle «una» causa. Esta manera de concebir la causalidad seguía siendo metafísica. Y la metafísica latente se traducía de inmediato al pensamiento. La «causa» del fenómeno considerado debía de tener también *su* causa, y así hasta el infinito. El fenómeno se encontraba así ligado a una cadena rígida, como último eslabón. O no había primer eslabón y entonces toda la cadena se hacía ininteligible. O, con mayor frecuencia, con la metafísica, con Aristóteles, por razones de comodidad explicativa, se decretaba arbitrariamente que era preciso un primer eslabón (αναγχη νοτῆναι es preciso detenerse...) y ese primer eslabón resulta una causa primera, un dios.

Al encontrarse cada fenómeno en el extremo de una cadena rígida, el universo viviente se descomponía en encadenamientos fatales, mecánicos, suspendidos de decretos misteriosos, pero sin lugar para el devenir, para el hombre, su acción y su poder (su libertad).

Además, en una interacción, la causa es a su vez efecto y el efecto es causa, (ejemplo: el estado general deficiente de un enfermo acaba en una lesión tuberculosa, que a su vez actúa so-

bre el estado general). Por eso, el pensamiento que quería aprehender la causalidad, sin método dialéctico, se encontraba ante una tautología: la causa es efecto, el efecto es la causa. La tautología en cuestión encerraba en los límites de una repetición formal la reciprocidad de acción que es una realidad de la naturaleza.

Pero, entonces, ¿desaparecería toda causalidad? ¿Todo fenómeno se sumerge en la inmensidad de la naturaleza? ¿La ciencia no resulta todavía comprometida?

No, porque en esta interacción cualitativa aparece *algo más y algo menos*: condiciones de las cuales ninguna es «la» causa absoluta del fenómeno, pero que lo condicionan todas, y esto de una manera «más o menos» próxima. Entre las relaciones de un hecho, las hay que son más o menos esenciales. Y para estudiar ese hecho, se puede dejar a un lado —momentáneamente y desde determinado ángulo— las relaciones menos esenciales. Así se constituye legítimamente un *objeto de pensamiento* (que se debe de considerar sólamente como momentáneo, relativo, aproximativo y provisional).

Recojamos la imagen del río, para expresar el devenir y la interacción de todos sus elementos. Todas las partes del río no corren igualmente, Arriba está la espuma, y abajo las corrientes más profundas. La espuma forma parte también del río, pero sólo nos interesa cuando revela la existencia de las corrientes profundas. La espuma desaparece: los remolinos y las grandes corrientes, permanecen. De igual manera, lo inesencial, lo que no es «profundamente» causa, se desvanece, desaparece. La «causa» es el aspecto tranquilo y profundo de la corriente: lo que erosiona el margen y manifiesta la orientación del río. Pero, por supuesto, el río entero cambiará, cambia ya...

Por la reciprocidad de la acción, el universo es un todo. Pero por la reciprocidad de acciones inmediatas y «más» próximas, se constituyen dentro de ese devenir total los conjuntos, los todos parciales, los organismos.

Así, la cualidad científica presupone un mundo —nuestro mundo— en el que la *cualidad* no se separa del *más y del menos*, del aspecto cuantitativo.

El principio de causalidad, tomado formal y rígidamente, ha recibido con frecuencia una extensión absoluta, bajo la forma del *principio del determinismo*. «Todo efecto tiene una causa. Las mismas causas producen los mismos efectos. Las mismas causas se repiten»; o también:

1.° El orden de la naturaleza es constante y las leyes no tienen excepciones.

2.° El orden de la naturaleza es universal y no hay hechos ni detalles de hechos que no estén regulados por leyes [17].

Este principio del determinismo, de una absoluta rigidez, ha pasado durante mucho tiempo por el postulado o el presupuesto de la ciencia, por el «fundamento de la inducción».

Taine, en una célebre página, ha expresado su éxtasis ante el «axioma eterno» cuyas consecuencias se desarrollan todas inexorablemente.

El determinsimo asimilaba así el universo a una especie de inmenso proyectil cuya trayectoria estaría determinada de antemano, e incluso desde toda la eternidad.

La mayoría de las críticas que se han dirigido a veces a la ciencia eran verdaderas con respecto al determinismo absoluto, pero sólo con respecto a él. Ha «deshumanizado» el universo. Le proponía a la inteligencia una figura desesperante del mundo, pidiéndole que contemplara el «axioma eterno» y el desarrollo fatal de los fenómenos. Inevitablemente, a la ciencia determinista debía de oponerse una metafísica, refugio ilusorio de la libertad y de la esperanza.

Pero el determinismo absoluto lleva a lo absoluto un aspecto estrecho y limitado de la ciencia: el mecanicismo. Este determinismo excluye el azar. Ha sido desmentido por la propia ciencia, cuando ésta ha descubierto el azar en la naturaleza, y que el azar no sólo no era incompatible con la «legalidad» sino que muchas, ya que no todas, de las leyes son *leyes del azar*.

Cuando se deja caer al azar una aguja sobre una cuadrícula cuya dimensión es el doble de la longitud de la aguja, la relación del número de tiradas después de las cuales la aguja corta a la cuadrícula, con la totalidad de las tiradas, *tiende* hacia $\frac{1}{\pi}$ o sea 0,3183098 (método del tiro de la aguja). Es una *ley del azar*. Las leyes del azar son leyes de medidas, de masas, de grandes números, leyes *estadísticas*, como algunas leyes sociológicas concernientes al número de nacimientos, de muertes,

[17] GOBLOT: *Traité*, págs. 313-314.

de accidentes (¡e incluso de las cartas echadas al correo sin dirección cada año!), que son *casi constantes,* con tal de que se examinen los números en un tiempo y un espacio bastante grandes.

Supongamos que un gas esté compuesto por partículas animadas de grandes velocidades, y que cada partícula marcha al azar. Si consideramos un tiempo muy pequeño y un elemento muy pequeño de la superficie interna del recipiente que encierra el gas, puede ocurrir que ninguna partícula choque contra el tabique durante ese tiempo. Consideremos un elemento de tabique relativamente grande con relación a esas partículas (a nuestra escala, pues) y un lapso de tiempo a nuestra escala; la ley de los grandes números y el cálculo de probabilidades muestran que un *número casi constante* de partículas irá a chocar contra el tabique. La presión del gas contra sus paredes se explica así (teoría cinética de los gases).

Reduzcamos a la mitad el volumen ofrecido al conjunto de las partículas; el número de éstas que chocarán contra el mismo elemento de pared durante el mismo tiempo suficientemente grande, será casi dos veces más grande, y la presión igualmente lo será. La *ley de Mariotte* se explica así, como la ley aproximativa, a nuestra escala como ley de masa, ley estadística.

Por supuesto el azar aparente puede disimular una conexión aún desconocida. Pero no parece que se pueda negar la existencia *objetiva* del azar. Sólo que *azar* y *necesidad* (o ley) son dos aspectos igualmente objetivos, contradictorios y dialécticamente unidos, de la naturaleza (*x*).

El principio del determinismo aparece, así, en su esencia *teológica.* En pleno «positivismo», la doctrina de lo absoluto sobrevivía tras esta forma pseudo científica: el axioma eterno —el mecanicismo convertido en verdad eterna—, la negación de una conexión dialéctica de las cosas, tanto de las leyes del devenir como de las del azar.

Por otra parte, el determinismo confunde dos cosas muy diferentes: la determinación, y el encadenamiento mecánico. *Todo ser es determinado,* sí, pero determinado en su movimiento, en su devenir, lo cual entraña una espontaneidad o «auto-dinámica» (*Selbstbewegung*) de la naturaleza, y, por lo tanto, *no mecánicamente.* La ley del devenir es que la bellota se convierte en árbol y el niño en adulto. Pero ninguna combinación de elementos «simples» obtenidos mediante el análisis de la bellota

o del niño puede darnos el árbol o el adulto. Lo que ese niño será depende de las circunstancias, del azar; e incluso puede morir antes de convertirse en adulto. Pero lleva en sí mismo su ley. Esta ley es *determinada,* sin ser un «determinismo». Y si, posteriormente, el niño que es hoy se encuentra en el hombre, será como «momento» superado; será aun el niño que fue y sin embargo no lo será ya. La ley de su devenir es que atravesará, a una edad determinada (cuantitativamente) una crisis de transformación que lo hará hombre [18].

El determinismo reclama que se le garantice el eterno regreso de las mismas causas mecánicas. Le basta al sabio con decirse: «El fenómeno que acabo de alcanzar, de separar mediante el análisis, no es una manifestación superficial que se niega y se destruye en su simple aparición (como la espuma del río, que enseguida es arrastrada y desaparece). Yo he superado esa zona superficial. Penetro en una corriente más profunda. Además, hay otras muchas corrientes más profundas y el fenómeno no es aún más que una parcela del universo... Por otra parte, es poco probable que yo alcance un punto y un momento de discontinuidad total, en el que la totalidad del curso del río cambie precisamente entonces. Desde luego, no hay que excluir esto, pero estimo que tiene muy pocas posibilidades... Así, pues, en la zona a la que ha llegado mi investigación, en este *grado* de profundidad y de objetividad, si yo descubro una regularidad, una ley, tendré mis reservas sobre su carácter definitivo y absoluto, pero la proclamaré sin vacilaciones, pues estimo que no hay muchas probabilidades de que esa regularidad sea una ilusión, un engaño, destinado a ser desmentido por la naturaleza. Por una parte, pues, no puede tratarse nunca de una experiencia «crucial», que garantice la coincidencia absoluta y definitiva de mi ley con un rígido determinismo de la naturaleza. Y, por otra parte, no es precisa una inmensa cantidad de experiencias para que la correspondencia de mi ley con el curso de la naturaleza se convierta en una certeza *relativa.* Basta con un número bastante reducido de experiencias, con tal de que el grado de precisión de mi fórmula esté de acuerdo con el grado de profundidad y de objetividad que yo alcanzo en la naturaleza. Es una cuestión de *grado,* de *escala,* que juzgo en nombre de toda la ciencia adquirida...».

18 Cfr. *supra,* II, pág. 9.

No se necesita otro «fundamento» para la inducción. El «instinto racional» del sabio le advierte sobre este punto antes de que la razón dialéctica venga a aclarar la cuestión [19].

La naturaleza metafísica del pretendido «principio del determinismo» aparece en los comentarios filosóficos que han sido aportados sobre él. Formulado en toda su rigidez, deja en suspenso un «problema»: «Las mismas causas (mecánicas), ¿deben repetirse eternamente? ¿Cómo puede ser eso? ¿Qué poder garantiza esa repetición?». Dicho poder no podría ser más que supra-físico, exterior a la naturaleza. Tal es, en efecto, la respuesta que ha dado, a la cuestión así planteada, el metafísico J. Lachelier en su libro *Fondement de l'induction*. Para que haya ciencia, es preciso que haya determinismo. Pero el principio del determinismo no basta; reclama un «orden de la naturaleza» que es incapaz de justificar por sí mismo. Afirma que las mismas causas deben repetirse eternamente, para que la ciencia sea posible. Pero si esas mismas causas vuelven a presentarse es porque son «queridas», al menos inconscientemente, por la naturaleza. Deben ser objetivos o «fines» que la naturaleza se propone (y la palabra «fin» tiene aquí un sentido psicológico). Si la naturaleza es un todo, y si en ese todo se forman conjuntos estables, no puede ser —dice Lachelier— más que porque la naturaleza es un organismo parecido al organismo vivo; o, más aun, una vida psicológica oscura, pero semejante a la nuestra, de tal suerte que puede proponerse objetivos, fines (esos conjuntos estables), de la misma manera que nosotros, seres conscientes, tenemos *ideas* definidas.

> La posibilidad de la inducción descansa sobre el doble principio de las causas eficientes y de las causas finales [20].

El principio del determinismo, principio científico (¡pseudo-científico!), se completa pues, según Lachelier, con el principio de *finalidad*, de esencia metafísica. La naturaleza se propone «fines». Y el hombre pensante es uno de esos «fines». La metafísica de Lachelier se resume en una fórmula oscura y que parece profunda: el mundo es «un pensamiento que no se piensa suspendido de un pensamiento que se piensa». El pensamiento que no se piensa, y que sin embargo es ya «un pensamiento»

19 Cfr. *supra*, II, *in fine*.
20 *Fondement de l'induction*, pág. 10.

—algo así como nuestra vida psicológica, que según ciertos psicólogos tiene un fundamento inconsciente que tiende hacia la conciencia— es la naturaleza. El pensamiento que se piensa, el hombre, aparece como la «causa final» del universo. La naturaleza crea al hombre. Pero eso no es, según los metafísicos, más que una apariencia. La verdad, y en la realidad «profunda», puesto que la naturaleza va hacia el hombre como hacia su «fin» y «quiere» al hombre, es que éste suscita la naturaleza. Es su causa metafísica. El orden real del devenir no es sino un orden aparente. El espíritu suscita, y por lo tanto precede a la naturaleza; el alma es la causa del cuerpo. Lo que viene naturalmente después resulta la causa «profunda» de los antecedentes, de las condiciones. El hombre consciente y pensante es la causa «final» del primitivo, la civilización lo es de la barbarie, el hijo del padre,...

La metafísica, aquí, descansa sobre un sofisma: definir al todo por la parte, a la naturaleza por el ser vivo y pensante. Invierte sin razón el orden real del devenir, cree encontrar en esta absurdidad el signo y la medida de su «profundidad». Además, el propio problema es falso, irreal. Supone una concepción caduca de la ciencia: el determinismo, las leyes *absolutas* de la naturaleza. En efecto, si la naturaleza obedeciera a «leyes» absolutas, esas leyes sólo podrían haberle sido impuestas por un poder superior. Existirían «de derecho» y desde toda la eternidad, antes de la naturaleza, que no habría podido hacer más que conformarse a ellas.

Resulta bastante curioso que obras basadas sobre una concepción hoy *caduca* de la ciencia, de la legalidad, del determinismo —las de Boutroux, Lachelier, Bergson— sigan siendo textos «clásicos» de la enseñanza oficial.

Este error fundamental se derrumba con la concepción moderna del azar, de las leyes aproximativas y provisionales; y más aún con la concepción dialéctica de la *interacción universal*, en la que las leyes no son sino *leyes del devenir*; las unas, leyes *universales* del devenir, *abstractas*, porque no se refieren a ninguna particularidad del devenir, pero racionales y referentes a todo objeto concreto, como ésta: todo es devenir; *particulares* las otras, concretas en el sentido de que se refieren a una corriente en el devenir, abstractas en el sentido de que la aíslan momentáneamente, pues por esencia, dichas leyes no son más que momentáneas y aproximativas.

La interacción universal eleva a un nivel superior las nociones de relación, de identidad y de diferencia, de oposición y de contradicción. Dentro del cuadro de esta interacción es donde las relaciones y las contradicciones se unen y actúan las unas sobre las otras.

De la misma manera que la contradicción no es un absurdo, tampoco la reciprocidad de acción (la acción y la reacción; el todo que actúa sobre la parte y la parte sobre el todo, el órgano sobre el organismo y recíprocamente) es un «círculo vicioso», o mejor dicho, si hay círculo vicioso, según el pensamiento formalista y el entendimiento aislado y aislante, éste se revela como criterio y como signo de lo real.

De ello se derivan varias reglas de la razón dialéctica:

— En el movimiento, en el encadenamiento universal, aprehender el lugar y el momento, la situación en lo que tiene de origen y sin embargo de conforme a un tipo, a una ley, a un cuadro más general; aprehender simultáneamente las diferencias y las analogías.

— En la interacción universal, determinar las condiciones próximas o remotas de un hecho, jerarquizarlas con cuidado, discernir las más importantes y las menos importantes, las más generales y las menos generales, las más esenciales y las menos esenciales (desde el punto de vista actual). Eliminar momentáneamente lo no esencial, las conexiones remotas de los objetos «distintos»; *conservar, en este sentido y dentro de estos límites, el principio de causalidad clásico.*

— Tener en cuenta los azares y la suma de azares.

7. *El principio de finalidad. Los fines sin finalidad*

Se formula clásicamente: «Todo tiene un fin». Tomado metafísicamente, este principio significa que la naturaleza tiene intenciones, objetivos, como una voluntad humana. Ella fabricaría seres igual que un artesano fabrica sillas o mesas: teniendo de antemano «la idea» del objetivo que hay que alcanzar y de los procedimientos mecánicos para llegar a él.

Leibniz extrajo de esta formulación metafísica los principios que Voltaire ridiculiza en *Candide*: el mundo es una armonía, no se puede decir que todo esté bien, pero es preciso decir que todo está de la mejor manera posible.

En fin, Bernardin de Saint-Pierre, partiendo de la finalidad metafísica, llegó a las sorprendentes chiquilladas de las *Harmonies de la nature*: el melón tiene rajas para ser comido en familia; la naturaleza ha creado a las pulgas de color negro para que se las pueda atrapar sobre la piel, etc.

Estas puerilidades han suscitado protestas entre los sabios. Sin darse cuenta de que su noción de «causa» presentaba un flanco a la crítica finalista (Boutroux, Bergson, Lachelier), porque seguía siendo rígida y metafísica ; éstos han replicado, no sin parte de razón, que la investigación científica consistía en una búsqueda de las causas (o por lo menos de los antecedentes, de las condiciones) y no de los fines. Y han comprendido perfectamente que, de acuerdo con su costumbre, la metafísica disfraza a lo real al invertir su orden; los valles no están hechos «para» que los ríos corran por ellos, sino que son los ríos los que han excavado los valles; el ojo no está hecho «para» ver la luz, sino que, en el curso de la evolución, la luz —al actuar sobre los pigmentos de los organismos— ha contribuido a la formación del ojo.

Los metafísicos, incluso antes de los excesos «finalistas» de Leibniz y de Bernardin de Saint-Pierre, habían protestado ya. Spinoza afirmaba que no había que atribuirle a la naturaleza un entendimiento, ni intenciones semejantes a las nuestras:

> La naturaleza no tiene ningún fin que le haya sido prescrito y todas las causas finales sólo son ficciones de los hombres [21].

Kant ha intentado salvar la finalidad metafísica, distinguiendo la finalidad *externa* y la finalidad interna. El melón y la comida en familia no tiene ninguna relación; afirmar que el uno está hecho «para» la otra es, según Kant, atribuir a la forma del melón un objetivo exterior a ella, y por lo tanto una finalidad «externa». Pero en una obra de arte, en un cuadro, las partes o detalles tienen su lugar en el conjunto, están «hechos» para el

[21] *Etica*, I, proposición XVII, escolio y apéndice de la 1.ª parte. (Ed. cast., Aguilar, Madrid, 1963.)

conjunto. Esta finalidad sería la misma que debemos atribuir a un organismo o a la totalidad de la naturaleza. Por su propia naturaleza, la finalidad interna «transcendería» la causalidad, la ciencia, al ser de otro orden completamente distinto y al derivarse incluso de otra facultad (es decir, del juicio de «gusto», de naturaleza estética) que no es la relación (o «categoría») de causa a efecto. La finalidad interna sería «ideal» más que real, pero nos introduciría a este título en un orden de verdades superiores (nouménicas) o, por lo menos, nos las dejaría presentir.

Pero la oposición de la finalidad interna con la finalidad externa no resiste un examen. Esta oposición sería comparable con la de los mecanismos y los organismos. Ahora bien, en un mecanismo, las piezas están hechas «unas para otras», y forman, aunque sean separables, un conjunto. Por otra parte, en un cuadro o en un organismo, los elementos o las partes u órganos tienen una existencia propia. *En cierto sentido,* existen aparte, En su reciprocidad de acción, el todo modifica a la parte y a la inversa. La mancha de color amarillo o azul ya no es, en el cuadro, lo que sería «en sí», ni lo es la nota de música tomada aisladamente; como ya observaba Aristóteles, la mano cortada ya no es la mano. Y, sin embargo, la mancha de color o la nota de música tienen una cierta existencia «en sí»; el color se encontraba en la paleta del pintor antes de estar en el cuadro. Los órganos, en un organismo, tienen funciones diferentes y determinadas. Mediante ciertas drogas se puede actuar sobre un órgano sin modificar profundamente a los otros ni al todo. En cierto sentido, pues, como ya sabemos, el organismo envuelve un mecanismo; y la relación entre los elementos del todo se determina, *en cierto sentido,* como una relación *externa.* Toda «finalidad» real no puede ser más que interna, por una parte, y externa, por otra, inseparablemente.

La noción dialéctica de interacción y de reciprocidad de acción nos permite *rehabilitar el principio de finalidad, despojándolo de su carácter metafísico.*

«Todo tiene un fin», pero la palabra «fin» debe de tomarse concretamente. Todo lo que existe es *finito,* por el «fin» que cada ser lleva en sí. Todo lo que existe tiene un límite, en el espacio y en el tiempo, y ese límite es su «fin», el punto y el instante en el que cesa ese ser determinado. Pero este fin resulta también su *transición,* su paso, *su encuentro con otra cosa y su mediación, su transformación en esa «otra cosa».* El límite

de este objeto, de esta hoja, de este árbol, es también el límite del aire ambiente, de la tierra y el lugar de sus intercambios, de sus transformaciones. Y allí es donde se determinan recíprocamente. El «fin» es, pues, también un comienzo (de otra cosa) y todas las cosas resultan así ligadas y ligantes, causadas y causantes, de forma interna, por su determinación y por su fin. Todas son activas unas sobre otras, y al mismo tiempo pasivas, mediadas y mediantes, negadas y negantes.

Así, cada ser vivo camina hacia su «fin», la muerte, porque es un ser «finito», empujado hacia ese fin por sus contradicciones internas, al ser un ser singular, que no se puede identificar con la especie, con la vida, con el universo. Pero, en tanto que individuo, condenado a la finitud por su individualidad, lleva en sí la especie, la vida y el futuro bajo la forma de un germen. Y vivir es, para él, hacer madurar ese germen y propagar la especie, que, sin embargo, lo condena a ser finito y mortal. Y su «fin», en este sentido, es *igualmente* reproducirse.

Un ejemplo más: el litoral es el lugar donde «acaba» el mar y es también el lugar donde «acaba» el continente. Y es una zona incierta de transición: la playa, el acantilado... El mar erosiona el continente; el continente se resiste, se levanta o se baja. De su interacción resulta la línea del litoral, el límite recíproco. El mar es «causa» del litoral *y también lo* es el continente. El «fin» no está, pues, dado fuera de la causa, ni antes de ella. En la reciprocidad de la acción, la causa es también el «fin».

En la interacción universal, los seres son, pues, simultáneamente, causa y fin unos de otros, determinándose recíprocamente. Y la naturaleza aparece como un todo, sin que este carácter sea «trascendente» a la causalidad. Los seres no pueden tomarse «*partes extra partes*» a no ser por el análisis. El todo, sin embargo, no tiene ningún carácter misterioso, que lo situaría como un «más allá» de todos los seres.

La naturaleza puede ser llamada «infinita» como totalidad de seres finitos. No tenemos ninguna razón para atribuirle un límite en el espacio y en el tiempo: un instante en el que comience y acabe, un punto o un conjunto de puntos que detendría al espacio como un objeto material, limitado y continuado por otro espacio.

Pero la naturaleza puede igualmente ser llamada «finita», puesto que todos los seres que la constituyen son determina-

dos y finitos. Si se quieren emplear estas denominaciones a propósito de la naturaleza, debemos llamarla «infinita-finita». Esta alianza de términos puede parecer, a primera vista, paradójica. Sin embargo, adopta un sentido preciso en las ciencias. En medición, los geómetras estudian espacios no homogéneos en los que el «metro» que los mide debe seguir, evidentemente, la modificación de ese espacio; el «metro» cambia, pues, con las propiedades «métricas» del espacio considerado. Si disminuye y tiende hacia cero (el «metro») cuando el espacio tiende hacia un cierto límite, sería necesario un número infinito de medidas, de «metros», para medir un espacio determinado, finito [22]. La física puede verse obligada a servirse de parecidas consideraciones; no son más «paradójicas» que el espacio-tiempo de cuatro dimensiones o la materia-energía. Según la teoría de la relatividad generalizada podría ocurrir precisamente que el mundo, la naturaleza, fuera un «infinito-finito».

La finalidad concebida así implica, pues, una relación en cierto sentido interno de las partes y de los elementos. Esa relación no tiene ya nada de una «armonía» preestablecida.

Hay un orden en la naturaleza, en el sentido de que, si las partes del mundo fueran independientes, ligadas sólo de manera externa y mecánica, no habría un mundo, sino un caos. El orden del mundo no excluye ni la causalidad ni el azar, sino que los implica.

Pongamos aquí un ejemplo tomado prestado de la ecología, rama de la biología que estudia los habitantes y las poblaciones animales. Sea una especie A (los lobos), que se alimenta de una especie B (los corderos). Cuando A tiende hacia la exterminación de B, los animales de A ya no encuentran con qué alimentarse: perecen. Entonces, el número de los B aumenta; pero, entonces, el número de los A tiende a aumentar y a destruir de nuevo la especie B. De ello se deriva que la relación A/B oscila en torno a una cierta media, a una posición de equilibrio. Por otra parte, A puede servir de alimento a otras especies, y B puede, a su vez, devorar a otras especies. Las poblaciones animales, en un área natural dada, están regidas,

[22] Cfr. POINCARE: *Revue générale des sciences*, 1902, t. III, pág. 65, y *La Science et l'Hypothèse*, pág. 84. (Ed. cast. «La ciencia y la hipótesis», col. Austral, núm. 379, Espasa-Calpe, Madrid.)

pues, por una ley de equilibrio que es una ley estadística, una ley de medias. A estos equilibrios se les puede aplicar el cálculo.

El equilibrio o el orden de la naturaleza definido así no tiene nada de «armonía». Se deriva del hecho de que cada especie tiene su «fin» en otra especie. Se deriva de la acción recíproca. El hombre de letras a la manera de Rousseau o de Lamartine, que describe, en una colina, la belleza del paisaje y la armonía de la naturaleza, los árboles, las plantas, las aves y los insectos no sospecha que el conjunto, la vida de ese conjunto, su equilibrio, son el resultado de un reino universal del «fin», es decir, de la muerte. ¡La naturaleza es así!

Cada cosa, pues, tomada desde el punto de vista de su límite inmanente, desde el punto de vista de la contradicción que la arrastra hasta más allá de sí misma, es lo finito. Y cuando se dice que las cosas son finitas se reconoce que el no-ser —su no-ser— está en ellas. Esas cosas son, pero su verdad (la verdad de su ser) se encuentra en su «fin»: en sus relaciones y en sus transformaciones.

Volvemos a encontrar aquí, en un grado superior y en su verdad —recogiéndolas, volviéndonos hacia ellas para profundizarlas y concretarlas— las primeras etapas del pensamiento dialéctico: la unidad del ser y de la nada.

Y además, nuestra propia razón humana es también finita. Tiene sus límites. Lo que sabe cada hombre o cada generación de hombres se encuentra siempre limitado, confinado. Para conocer tenemos que *comenzar* a conocer, que penetrar en las cosas desde fuera, que romperlas. Pero, al mismo tiempo, nuestra razón es *igualmente infinita.* Su inquietud, sus contradicciones, la obligan a superarse, pues en la naturaleza misma de lo finito está el superarse, el pasar más allá de su fin. Sólo que la razón —en tanto que razón de la especie humana, razón viva, expresión de la naturaleza— *no sale de sí misma al superarse,* mientras que las cosas desaparecen, mientras que el individuo muere y deja su lugar a su descendencia, en quien continúan la especie y la vida. Por el contrario, la razón se confirma, conoce más concretamente y elucida sus métodos de conocimiento. Se convierte en sí misma. Tiende hacia la idea, hacia el conocimiento total del ser, hacia el ser total en tanto que cognoscible y conocido. Refleja, pues, a la propia naturaleza en su doble «naturaleza», infinita y finita.

Porque lo que se da en cada ser —y en la razón— es la *unidad del ser y de la nada, de lo infinito y de lo finito,* lo uno en lo otro y lo uno por lo otro. Racionalmente, lo infinito y lo finito no pueden ser yuxtapuestos, colocados el uno al lado del otro como externos, inconciliables, separados y opuestos.

> La finitud sólo es en tanto que pasó más allá de sí... Es porque contiene a la infinitud, lo otro de sí misma (Hegel).

Así se transparenta un poco ante nosotros la profundidad del devenir, la profundidad del río: lo infinito (finito) en todas las direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro, hacia las otras «escalas» que la nuestra, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, la materia, la vida, la razón.

En cierto sentido, la razón se define por una relación con lo otro: la naturaleza, que existe antes del hombre y fuera de él. Es la finitud de la razón. Y, en otro sentido, la relación con «otro» desaparece; la razón no es sino relación inmediata consigo misma, universal concreto que se afirma, se realiza y extrae de sí mismo sus leyes. De ahí esa ilusión con la que se engañaba la metafísica al llevar a lo absoluto el *lado infinito* de la razón, y al creer que la idea y la razón podrían existir *aparte de la naturaleza.*

El resultado de estas observaciones son otras reglas de lógica dialéctica:

— Aprehender cada cosa, cada ser, cada situación, no sólo en sus conexiones por una parte, y en sus contradicciones internas por otra, sino en el movimimento total que resulta de ellas.

— Determinar con cuidado los límites de cada cosa, de cada ser, de cada situación.

— No olvidar que el límite (el fin) de una cosa, en el tiempo y el espacio, no se presenta como una parada brusca, sino como una zona de transición (así, un sentimiento que no se resigna a morir; un crepúsculo que se prolonga, una vejez que no acaba o un régimen social que arrastra su duración y que, sin embargo, pronto serán otra cosa, la noche, la muerte, la renovación).

— La razón tiende sin cesar a superar los límites de lo realizado, con la esperanza o la espera de un futuro distinto del presente. Cuando se extravía en el ideal abstracto, es preciso recordarle que la idea y el ideal salen de lo real y deben volver a entrar en él mediante la realización práctica.

8. *Cualidad y cantidad*

Acabamos de ver que cada ser es una cualidad finita; que la interacción universal representa la conexión de las cualidades; que la cualidad tiene un lado infinito, pues el universo se determina como conjunto de cualidades. Hemos penetrado en el grado, en la esfera de la cualidad, que de ahora en adelante se integrará con los momentos ulteriores de la investigación y de la objetividad determinada.

La cualidad se nos ha aparecido con su doble aspecto, positivo y negativo. El ser cualitativamente determinado, el «algo», precisamente así sólo es por y para otro algo; está en conexión con otra cosa; está planteado en el devenir por otra cosa que él, y conducirá al ser (a la existencia) a algún otro algo.

Hemos estudiado juntos la cualidad y la interacción; pero la interacción se encuentra en un grado superior de realidad y de verdad. Así, en un *todo,* no hay que contentarse con analizar las partes y luego decir abstractamente que éstas no son aislables. Es preciso siempre, y efectivamente, *volver desde* las *partes al todo,* como continente de su realidad, su verdad, *su razón de ser.*

En la razón ya se nos ha aparecido «otra cosa» que la cualidad tomada en general. La razón, considerada como un devenir determinado, puede, en efecto, ser «más o menos» real, *más o menos* objetiva y verdadera. Introduce así «algo de dentro», esboza la *cantidad.*

Por otra parte, podríamos razonar sobre el absurdo. Supongamos que la naturaleza *no sea más que cualitativa* (como en la metafísica de Bergson). O bien el devenir sería enteramente continuo (Bergson supone e intenta demostrarlo con argumentos psicológicos, sobre todo en las *Données inmédiates de la conscience,* donde intenta eliminar todo lo que no es cualidad pura, cualidad en sí) y entonces, a cada instante, la cualidad se metamorfosearía y desaparecería mediante la fusión con otra

cualidad. Un universo cualitativo continuo sería una especie de devenir brumoso, informe, sin continuación, *sin estructura.* Cada instante no tendría ninguna relación determinable con el instante precedente, a no ser el hecho de que le sigue. Y es exactamente lo que describe el bergsonismo: el «afloramiento» de las cualidades, su pura heterogeneidad [23], su imprevisible «duración». Dicho mundo no ofrecería ningún asidero, no sería viable ni vivible. De hecho, la metafísica bergsoniana se ha limitado a proyectar hacia fuera los «estados» interiores brumosos e informes del «sujeto» psicológico separado del objeto y de la acción, del intelectual perdido en su yo y en su vida interior. O bien, al contrario, este devenir sería enteramente discontinuo. A cada instante, por una interrupción brutal, aparecería la «otra cosa», la otra cualidad. Pero entonces esas cualidades sucesivas, sin continuidad, estarían simplemente yuxtapuestas. Serían «cosas» distintas. El universo sería entonces un caos discontinuo. Es fácil ver que, con las dos hipótesis, llegamos a un mismo absurdo.

Sólo la *cantidad* permite que nuestro mundo cualitativo tenga una estructura definida, sin cesar de ser cualitativo.

En el devenir, la cualidad dura, se prolonga, se repite, sigue siendo la misma en el curso de un *crecimiento cuantitativo* gradual. Así, el agua conserva su cualidad al calentarse o al enfriarse. Así, el árbol, se repite en una multitud de semillas y la especie dura, quizás con crecimiento lento o desaparición lenta de ciertas propiedades. La cantidad introduce, pues, la *continuidad concreta,* la gradualidad. Pero introduce también la discontinuidad. El ser cualitativo, considerado en su relación con la cantidad, se nos manifiesta como una unidad *concreta*, la unidad de «varios» instantes sucesivos durante los cuales la cualidad apenas se modifica (el agua que se calienta) —o la unidad de *varios* seres semejantes (el árbol con sus flores y sus semillas)—. Mientra dura esta unidad, no hay cambio real, devenir profundo. El devenir (si verdaderamente hay devenir) «devendrá», pues, en cierto instante más brusco, más brutal; después de un crecimiento cuantitativo relativamente tranquilo, abolirá de un solo golpe la unidad así constituida para reemplazarla más brutalmente por «otra cosa». *Así, el devenir será discontinuo y continuo a la vez.*

[23] *Données immédiates de la conscience*, pág. 79. (Ed. cast., en el volumen «Obras escogidas», de Ed. Aguilar, México, 1959.)

En todo lo que precede, acabamos de analizar más concretamente que antes el devenir. No hemos deducido o construido con todas sus piezas a la cantidad, sino que la hemos encontrado, puesto en su sitio, *en su grado,* con su realidad relativa y sus leyes.

El cambio, en las cosas (y por cambio hay que entender no sólo el desplazamiento, sino la alteración, la modificación), se suele presentar como continuo y *gradual*: el niño crece, la planta brota. Entonces, el entendimiento se figura que explica todo el devenir de la cosa y sus transformaciones, mediante la gradualidad. Uno se figura, por ejemplo, que el ser se encontraba ya todo entero en su origen, la planta en la semilla, el adulto en el niño o incluso en el germen. La transformación sería, en tal caso, puramente cuantitativa (crecimiento, aumento); al restar constante la cualidad, parece que el devenir se explica solo; parece que la aparición de la cosa, o su desaparición, o sus metamórfosis, transcurren ante nuestros ojos. La explicación se hace entonces puramente cuantitativa, y el entendimiento se satisface con ella, porque una vez planteada la cualidad parece que ya no hay que tener en cuenta la repetición, la continuación, el aumento o la disminución continuas de esta cualidad, puesto que ya se ha explicado todo. Pero, de pronto, todo el problema resulta llevado otra vez a su origen. Cierta época vio cómo se multiplicaban los estudios que se referían exclusivamente a los «orígenes»: los del arte, o de la civilización, o de la ciencia, o de la vida, o del pensamiento. Como si todo pudiera explicarse por su origen; como si la historia se encerrase en el origen; ¡como si el origen pudiera ser explicado más claramente que la continuación de la historia y contuviera todo su sentido!

Pero toda transformación de un ser (incluso su nacimiento y su desaparición) implica el paso de una cualidad a otra cualidad (la negación de una cualidad). El crecimiento puramente cuantitativo no basta para explicar el desarrollo de los seres. Así, el adulto no es un niño grande, de la misma manera que el niño no es un hombre pequeño. Entre el niño y el adulto se encuentra un período de transformación profunda («crisis de la adolescencia», la llaman los especialistas). Ese proceso implica algo más que la gradualidad, que se limita unilateralmente a la cantidad. Por el contrario, la transformación consiste en una interrupción de la gradualidad, en una modificación brus-

ca (relativamente) de la cualidad después de un aumento muy pequeño (relativamente) de cantidad. El agua no se endurece poco a poco, para adquirir poco a poco la consistencia del hielo; se endurece bruscamente. Tal es la ley, de primordial importancia, *de la transformación de cantidad en cualidad* (λ).

El devenir concreto no avanza jamás con un paso idéntico. Atraviesa «crisis» (psicológicas, biológicas, sociales). Se hace *a saltos.*

Cualidad y cantidad se muestran inseparables, como dos aspectos de la existencia determinada concretamente. Pero estos dos aspectos no se mezclan, no se confunden en una unidad abstracta. Hay una especie de lucha sorda, de conflicto (aunque *no se pueda todavía* hablar aquí, en este análisis de lo real, de fuerzas propiamente dichas) entre estos dos lados del ser, que solidariamente se afirman y se niegan el uno al otro. En el devenir, la cualidad determinada, el «algo» resiste y dura, por así decirlo. La cantidad, entonces, no es más que una determinación *indiferente* de la cosa, que no le es esencial, porque entonces la cosa aumenta o disminuye sin alteración profunda. Luego, llega un momento en que la cualidad se encuentra arrastrada, llevada, superada. Un ser nuevo, una nueva cualidad aparecen. Y el momento en que la cualidad desaparece, en el que se encuentra creada otra cualidad, resulta también el momento en que la cantidad manifiesta que no era inesencial a la cosa, sino que formaba parte de su esencia.

Esta ley, de primordial importancia, determina la existencia de *constantes físicas* en el curso del devenir. Las transformaciones cualitativas, los fenómenos nuevos que aparecen y desaparecen, se producen siempre en el mismo *punto* de los procesos cuantitativos y determinan en la propia transformación unas constantes (relativas). Son puntos de *discontinuidad*, no absoluta, sino relativa. Ejemplo simple: el agua se transforma en vapor a los 100°, y en hielo, a 0°. E igualmente todos los cuerpos tienen sus puntos de fusión, de evaporación, de congelación, etcétera.

Este carácter discontinuo del devenir, que se refiere a la unidad de la cantidad y de la cualidad, ha sido puesto en primer plano por la ciencia contemporánea. El enlace entre la cualidad y la cantidad aparece notablemente en la moderna noción del *quantum* de energía. La energía no se manifiesta de una manera continua, en una acción creciente a partir de cero, sino

de una manera discontinua, a partir de un quantum determinado, muy pequeño con relación a nuestra escala, pero mensurable. Lo cual le da una naturaleza «explosiva», por así decirlo (teoría de los *quanta*). «El quantum es la cantidad planteada con su determinabilidad esencial», había escrito Hegel en su lenguaje abstracto, todavía impregnado de metafísica.

Hemos mostrado ya que la intervención de la cantidad en la cualidad hace del ser cualitativo «un» concreto, la unidad de una multiplicidad: de «varios» momentos, de «varios» seres semejantes a él. También la introducción de la discontinuidad en la ciencia moderna ha suscitado ideas y métodos nuevos. Lo discontinuo es el medio físico dotado de cierta unidad, pero compuesto de varias unidades distintas y, sin embargo, conectadas; el resultado de esta distinción en la relación son, a la vez, el azar y las leyes del azar: partículas, corpúsculos, electrones, genes, etc. El cálculo de lo continuo se llama «cálculo diferencial», pues calcula las cantidades determinadas a partir de sus «diferenciales», de sus límites en lo infinitamente pequeño (derivadas). Pero el cálculo que investiga las relaciones de los seres discontinuos (que no pueden tender hacia cero) y que forman, sin embargo, un conjunto (relativa y aproximativamente estable) es el *cálculo de probabilidades.*

El cálculo diferencial e integral determinaba funciones, «leyes» físicas. Y se podía pensar, antes de la introducción de los métodos modernos, que la ciencia tenía que contentarse con estas leyes, que solían representarse como «puramente» cuantitativas (positivismo de Comte). Desde la introducción de lo discontinuo y del cálculo de las probabilidades ha quedado muy claro que nuestro conocimiento de base matemática se refiere a *cosas materiales,* a seres determinados (los protones y electrones, los genes) y a sus relaciones. Las leyes no pueden ya quedarse «en el aire»; no nos podemos contentar con una especie de descripción perfeccionada del «cómo» de los fenómenos, opuestos a su «por qué» (Augusto Comte). La ciencia, que ha llegado a un grado superior en el análisis de lo concreto, ha llegado también a un grado superior de organización y de sistematización interna; es la época de las grandes *teorías* explicativas, que supera, integrándola dentro de sí, a la *investigación* de las «leyes» que predominaba hace un siglo.

En este grado superior, la *cualidad* es reintegrada con todos los honores a la ciencia, y todas las preocupaciones correspon-

dientes: la búsqueda del tipo y del concepto, la definición, etc. El electrón, el gen, etc., son conceptos. *La cantidad profundizada deja otra vez un lugar a la cualidad, a la cosa, a la esencia.*

Durante mucho tiempo —desde Galileo y Descartes hasta nuestros días— se ha creído que la cantidad bastaba en la ciencia, y que la ciencia sólo era ciencia de la magnitud. Los excesos de la lógica formal y de la concepción cualitativa habían conducido a esta concepción exclusivamente cuantitativa. Además, la cantidad se mostró susceptible de un grado de abstracción más esencial, más eficaz, más utilizable que la cualidad. La cualidad en general sólo le interesa al lógico, mientras que la cantidad en general le interesa al matemático. Pues la cantidad es precisamente el aspecto mediante el cual resultan ligadas las cualidades diferentes, son comparables, puesto que la cantidad se manifiesta *indiferente* ante la cualidad, ante todas las cualidades, en los procesos graduales. En esta «indiferencia» general (*Gleichgültigkeit* de Hegel), que se puede abstraer y considerar aparte, las cualidades pueden reducirse, omitirse momentáneamente, para dejar su puesto a un objeto de pensamiento especialmente importante: la cantidad matemática. La reducción que opera el entendimiento sobre el contenido se hace, así, en dos direcciones fundamentales: cualitativamente, hacia el lenguaje, la lógica formal, el concepto; cuantitativamente, hacia la matemática.

Además, la cantidad expresa el lado vulnerable de cualquier existencia, y, por lo tanto, «el aspecto en el cual toda existencia está expuesta a un repentino ataque» (Hegel). Un débil crecimiento de cantidad introduce un acontecimiento. Una organización económica se desarrolla; en cierto momento, es preciso buscar otra constitución, otras leyes jurídicas, y a veces debe transformarse radicalmente. Pasó algo de tiempo, y el niño se convierte en hombre. Algo más de frivolidad, y la frivolidad se convierte en crimen. Un Estado crece, y su crecimiento determina su ruina, etc.

La cantidad tiene, pues, una importancia práctica, primordial. Es el sesgo *a través del que se ataca a la cualidad para modificarla.* Calentar agua para tener agua hirviendo o vapor es un modo de atacar a la cualidad por su lado accesible, vulnerable, por la cantidad.

Pero no habría que olvidar que la cantidad pura no existe. Al llegar al límite, la abstracción se desvanece. Toda *magnitud*

real es, a la vez, cantidad y cualidad. *Sólo existe medida de magnitudes.* La medida se refiere a una *magnitud específica,* a tal o cual magnitud. Para medir hace falta determinar un patrón y una regla de medida —una convención, una escala cuantitativa, un cero, un punto de partida de la medida—, y en el curso de esta investigación se separa el lado «puramente» cuantitativo de la magnitud. Por ejemplo, se miden muchas magnitudes por medio de una longitud (escala termométrica, barómetros, tacómetros, etc.), pues la longitud es más «puramente» cuantitativa que el calor, la presión, etc. Pero no deja de ser verdad que la medida es medida de esta magnitud, y que la medida es refiere a la unidad de lo cualitativo y de lo cuantitativo.

Las leyes de la naturaleza se descubren mediante la medida que determinan las constantes físicas. Se trata, en este caso, de *leyes particulares* (no de leyes universales), pero esas leyes particulares son leyes del devenir concreto y, por otra parte, concuerdan, a este título, con las leyes universales —racionales— del devenir. La ley universal expresa que: todo devenir implica saltos, pues la cantidad se transforma en cualidad; y, precisamente, las leyes particulares (las constancias físicas) entran todas en esta ley universal y parecen ilustraciones y consecuencias de esta ley.

De ahí se deduce una regla de método que resulta ser también una regla de acción (pues ahora estamos muy cerca de lo concreto y, por lo tanto, también de la práctica):

Para actuar sobre una realidad hay que determinar sus puntos críticos de crisis, de transformación en otra cosa; hay que aprehender el punto y el instante en el cual una acción suplementaria relativamente débil producirá el resultado decisivo (un gesto o una palabra cambiarán los sentimientos de un ser humano, o un aumento del ataque sobre un punto producirá la ruptura del frente enemigo, etc.).

9. *Esencia, apariencia*

Nosotros abordamos a los seres determinados por una de sus manifestaciones. Para nosotros, y en el orden del conocimiento, ése es el comienzo, lo inmediato. El conocimiento (la razón que quiere conocer) no puede detenerse en ese inmediato

(las sensaciones, las primeras impresiones) con el que frecuentemente se contenta el sentido común. Hay que ir más lejos, convencidos de que detrás de lo inmediato hay algo más, algo que, simultáneamente, *se disimula y se expresa* en ese inmediato; que lo inmediato no es más que la constatación (todavía insuficiente y abstracta en ese sentido) de la existencia de la cosa, y que nosotros llegaremos a «algo» más real: el propio ser, su «esencia».

Ese movimiento del conocimiento no permanece como subjetivo. En efecto, un ser determinado —un ser vivo, por ejemplo— no aparece, a primera vista, en toda su realidad. Se va formando. «Aparece», pues, en un conjunto de conexiones y de manifestaciones, y, en primer lugar, en ese comienzo, en esa transición de otra cosa en él: el *germen,* a partir del cual se desarrolla, en el que todavía no está en su totalidad, pero donde, sin embargo, ya está. El germen no es la «esencia», la realidad plena del ser en cuestión, sino el comienzo, la *primera manifestación,* la «aparición» de esa esencia, su «posición en la existencia». El movimiento del conocimiento —en la misma medida en que penetra el devenir de ese ser *a partir de sus manifestaciones*— no permanece exterior a ese movimiento objetivo del ser mediante el cual éste se forma, y puede reproducirlo aunque el conocimiento penetre en él desde fuera. Lo alcanza en la medida en que es activo, viviente: movimiento de pensamiento, pensamiento en movimiento y pensamiento del movimiento.

Si la «esencia» estuviera colocada en bloque ante nosotros, para conocerla en bloque —todo o nada—, el conocimiento sería imposible, o bien sería una revelación misteriosa. Tal es la hipótesis de los metafísicos. Estos oscilan, pues, entre el escepticismo y la verdad absoluta, entre el subjetivismo del pensamiento encerrado en sí mismo y la objetividad imposible de alcanzar de la cosa en sí.

El escepticismo acepta la riqueza moviente y contradictoria del contenido y de las impresiones sensibles: en lugar de ver que, en su propia riqueza, éstas son *ya* la manifestación de eso «esencial» que el conocimiento pretende alcanzar, el escepticismo niega el conocimiento y no va más allá de lo inmediato. El idealismo, por el contrario, quiere verdades «transcendentales», absolutas. Constata, para rechazarla, la diversidad de lo sensible y se lanza fuera del mundo dado en pos de esa abstracción: lo absoluto; entonces, deja en lo inmediato —que para él

no es sino *vana* apariencia— toda la riqueza de la vida; la menosprecia y la condena en nombre de lo que Nietzsche llama un «mundo atrás», un trasmundo. Y luego, se detiene en esas abstracciones, realmente «vanas», que unas veces cree poseer y que otras veces afirma que son inaccesibles. Obrando así, no avanza en el conocimiento efectivo mucho más de lo que lo hace la impresión sensible.

Pero la manifestación, la apariencia, *forma parte de la esencia.* Puede ser, en muchos casos, la manifestación superficial que pronto desaparece (la espuma del río...). Pero, ¿quién produce, al manifestarse, esta apariencia? ¿Y quién la destruye? La propia esencia en su movimiento (μ).

Así, la apariencia, la manifestación, el *fenómeno* son un *reflejo* de la esencia, de la realidad concreta, con todo lo que entraña esa palabra «reflejo»: algo fugaz, transitorio, pronto negado y superado por la esencia más profunda. Así, una palabra, un gesto, un movimiento de la fisionomía de alguien...

Pero precisamente así es cómo la esencia, oculta dentro del fenómeno, acaba por *reflejarse* en nosotros y para nosotros. Y nuestra *reflexión* consiste en tener en cuenta ese fenómeno, para superarlo nosotros mismos y alcanzar, *a través* de él, la esencia. Así, una palabra, un gesto, una mueca de alguien llaman mi atención; yo reflexiono sobre ese detalle, insignificante *en apariencia.* Si me limitara a la constatación inmediata, la apariencia sólo sería, para mí, una apariencia. Pero reflexionando sobre ella alcanzo, a su través —considerada como «fenómeno»—, lo esencial del individuo considerado.

Así, el movimiento de nuestra reflexión puede y debe reproducir el movimiento mediante el cual la esencia *se traduce, se traiciona, se encuentra* en sí misma, más rica, más profunda que el fenómeno y, sin embargo, «expresada» por él. La «expresión», no lo olvidemos, envuelve y disimula *a la vez,* enmascara y descubre, traduce y traiciona lo que expresa. La apariencia y el fenómeno resultan, a la vez, un *momento de la esencia* (la esencia en una de sus determinaciones, en una de sus relaciones) y un *momento de la reflexión.* La esencia aparece en la «apariencia» y nuestra reflexión la persigue y la encuentra allí. Nuestra reflexión deviene interior a la cosa en y por medio de la búsqueda de la esencia.

Por otra parte, aquí no hay regla absoluta. Y ciertas constataciones pueden ser «apariencias sin fundamento», verdadera-

mente superficiales, de suerte que, por una parte, no tienen ninguna relación definible con la «esencia» en cuestión, y, por otra parte, nuestra reflexión corre el riesgo de extraviarse en ellas. Existe la pura apariencia, el azar...

Veamos el sentido concreto de estas consideraciones. Toda psicología, todo conocimiento del hombre suponen una «expresión» de cada ser humano en sus gestos, sus palabras, sus actos; pero es preciso alcanzar su realidad tras lo que dicen y tras lo que piensan de sí mismos. Por otra parte, no escasean los maníacos de la interpretación, según los cuales todo tiene un sentido profundo (así, en su teoría, los psicoanalistas, y, en la práctica, toda esa gente que tiene manías persecutorias y que percibe intenciones ocultas y amenazadoras en los menores gestos o en la mínima palabra).

Más generalmente, toda ciencia necesita *una teoría de la esencia y del fenómeno.*

Sólo podemos alcanzar las realidades físicas y humanas a través de los «fenómenos»; si nos limitamos a esos fenómenos, si se piensa que no hay nada detrás de ellos, ¿cómo se puede pretender conocer? En la historia de la filosofía, los «empiristas», que se limitan a las impresiones inmediatas, han sido siempre «nominalistas». Para ellos, las ideas generales, los tipos, los conceptos, las esencias, no representan más que abstracciones. Pero, entonces, lo único que hay que hacer es constatar la diversidad de los fenómenos. ¡Ni ciencia, ni conocimiento, y, por lo tanto, escepticismo!... Pero, si se supone que hay «esencias», y se sitúan esas esencias «más allá» de las apariencias y de los fenómenos, sin relaciones con nada, ¿cómo alcanzarlas? No existe ni conocimiento ni ciencia para el racionalismo metafísico...

La ciencia supone, por una parte, que se puede discernir lo aparente de lo esencial, y, por otra parte, que hay un lazo entre ellos; supone, pues, *una relación interna entre el fenómeno y la esencia, por una parte, y entre el fenómeno y la reflexión, por otra.* Supone que se pone fin a la separación clásica, aceptada tanto por los metafísicos como por los escépticos, entre la esencia y la apariencia, entre lo inmediato y el objeto, entre el fenómeno y la cosa.

La ciencia supone que se puede establecer una jerarquía de los fenómenos, que se discierne entre los que carecen de fundamento y los que tienen un fundamento en la esencia. Supone, pues, que los hay *más o menos esenciales,* relaciones y manifestaciones más o menos profundas con la esencia. La esencia *aparece* en sus relaciones reales con otra cosa que no es ella misma, con las otras cosas que se encuentran con ella y la limitan (así, la persona que habla, que se expresa en una conversación mediante su rostro y sus palabras). La esencia *aparece* también en el tiempo, en su desarrollo progresivo a partir de esas condiciones, a partir del comienzo, en el que todavía sólo estaba envuelta en su «germen».

a) La apariencia, manifestación o fenómeno, no es, por lo tanto, más que un aspecto de la cosa y no la cosa en su totalidad. Con relación a la esencia, el fenómeno no es, en sí mismo, más que una abstracción, un lado menos rico y complejo que la cosa, un momento abstracto que aquélla niega. La cosa *difiere* de la apariencia, y, con relación a la apariencia, la cosa es en sí misma diferencia, negación, contradicción. *La cosa no es la apariencia,* sino su *negación.*

b) Y, sin embargo, la apariencia está en la cosa. La esencia no existe al margen de su conexión con el universo, de sus interacciones con los demás seres. Cada una de estas interacciones es un fenómeno, una apariencia. En sí, *la esencia no es sino la totalidad de las apariencias, y la cosa no es sino la totalidad de los fenómenos.* Y aquí, desde este ángulo, la apariencia «aparece» como una diferencia de la que la esencia contiene la unidad, la identidad.

Por eso podemos alcanzar la esencia partiendo de los fenómenos. La esencia es sólo *una corriente más profunda* dentro del flujo de las apariencias y de los fenómenos. Todos los hechos no están en el mismo plano, y la esencia, la ley, se encuentran bajo la superficie, en la parte calma y profunda del río. Sólo que es preciso pasar por la superficie para sumergirse hacia esas aguas profundas.

Esencia y apariencia, cosa y fenómeno, pasan, pues, sin cesar, los unos a los otros, *en la realidad, en el pensamiento,* en la práctica, por último, que alcanza siempre cosas nuevas «en sí» y las obliga a manifestarse «para nosotros».

Esencia y apariencia están unidas y son contradictorias. La esencia, que nace y se forma a través de sus manifestaciones (como el niño nace y se forma en y por sus acciones, incluidos sus juegos y sus cabriolas, inútiles «en apariencia»), *se agota* también en sus propias manifestaciones. Lo que constituye su

vida la lleva también hacia su fin. Al formarse, el niño dejará de ser niño. Y en la vida que lo expresa, el hombre «hace» uso de sus energías, devora y consume su propia sustancia...

Nosotros descubrimos en la cosa la contradicción *concreta*: su identidad con su fenómeno, y la contradicción de la esencia con su propia apariencia. Nosotros encontramos también, en un nivel superior y más drástico cada vez, el conflicto entre el ser y la nada.

Para ser, la esencia debe aparecer, y la apariencia, la manifestación son en realidad el «medio» a través del cual se realiza la esencia. Así, yo conozco las palabras y los gestos de alguien, pero esas palabras y esos gestos son actos mediante los cuales no sólo se manifiesta al exterior, sino que vive y actúa. Por eso puede decirse que *el fenómeno no sólo forma parte de la cosa, sino que la revela*. El fenómeno es «la verdad *de la cosa*» (Hegel).

Y, sin embargo, esta verdad no puede alcanzarse más que tomando conciencia de la apariencia como tal, negándola, negándola como negación de la esencia, *volviendo por medio de la reflexión a las profundidades de la esencia*. El mundo de los fenómenos (de las impresiones sensibles) se opone al mundo más profundo, el de las propias cosas, *de las leyes, de las esencias y de las ideas,* sólo que se opone a él dialécticamente, en una unidad concreta.

Así, por dar un ejemplo exacto, la materia sólo tiene color ante nuestro ojo; sólo tiene olor ante nuestra nariz. No «es» el color o el olor. Y, sin embargo, es la cosa que tiene la propiedad de producir el color y el olor *en su relación con nosotros*. De forma que se la puede alcanzar «a través» de ese fenómeno y esa apariencia. Si es esencialmente otra cosa, es ya eso.

En ella misma, esencialmente, es «otra cosa», que sólo la reflexión y el conocimiento pueden alcanzar. La esencia de la cosa será, pues, para nosotros un pensamiento, una idea. Así se llega a comprender cómo en el diálogo de Berkeley, Philonous, el idealista, reprocha al materialista Hylas el que con la palabra «materia» sólo designa una abstracción, una entidad, el «algo» en general; es decir, una nada, para Berkeley. Pero es absurdo *despojar a las «cosa en sí», a la esencia, a la materia de todas las relaciones* y reducirlas a *no ser más que un pensamiento seco*. Sería absurdo decir que este pensamiento no es más que una construcción del espíritu humano. Y sería absurdo decir que la cosa en sí es inaccesible (mientras que para nosotros es precisamente ya un pensamiento concreto). La cosa en sí misma, la esencia, la materia, «es» color, olor e *incluso una infinidad de otras relaciones pasadas, presentes o posibles,* conmigo, con nosotros y con otros seres que nosotros (animales, etcétera). *Es todo eso, es totalidad de relaciones y de manifestaciones.* Así, la aprehendemos como real, concreta. Nuestro pensamiento contiene menos que ella, no ve más que una parte de ella y de sus relaciones, pero tiende al conocimiento de esa totalidad.

En particular, la «cosa en sí», desconocida e incognoscible (nouménica) de Kant contiene esta contradicción de ser a la vez «incognoscible» y de ser un *pensamiento,* ¡y el propio pensamiento del conocimiento absoluto! La contradicción entre la cosa en sí misma y el pensamiento existe, por otra parte, en el sentido de que *el pensamiento penetra en la cosa desde fuera y rompe su totalidad.* Pero esta contradicción se resuelve sin cesar en el movimiento del conocimiento, que penetra más adelante y busca la totalidad de la cosa, y ella es lo que estimula a la razón. Por otra parte, esta contradicción corresponde a la contradicción interna de la cosa, que es a la vez cosa y apariencia, esencia y fenómeno, unidad y multiplicidad, y que aparece con momentos y aspectos diferentes en el curso de su formación, antes de existir en su totalidad. Así, nuestro pensamiento no está encerrado en sí mismo: refleja en su movimiento el movimiento de la esencia. Sin cesar, la cosa en sí misma deviene «cosa para nosotros».

La esencia dialécticamente concebida *deviene* sin detención posible. El fenómeno, considerado como *manifestación reveladora,* revela la *ley del devenir,* la *relación esencial* de la cosa con otras cosas, porque él la contiene.

«La ley no está más allá del fenómeno... El reino de las leyes es el tranquilo reflejo del mundo existente o fenoménico» (Hegel, *W. d. L.*, II, 150). La ley y la esencia son nociones al mismo nivel, al mismo grado de profundización del conocimiento de lo real. La ley no reside en un trasmundo desde el cual reinaría. «El reino de las leyes es el contenido tranquilo del fenómeno», la *corriente más profunda* que éste revela.

Pero, por otra parte, incluso en su agitación superficial la apariencia y el fenómeno pueden contener *más y otra cosa* que la ley y que la esencia (de la misma manera que la espuma su-

perficial del río puede revelar algo sobre la acción atmosférica, sobre el viento, etc.). La ley, al no ver más que el lado «más tranquilo» del fenómeno, descuida algo de éste y no puede ser sino incompleta y aproximativa. El fenómeno, pues, puede revelarse como *más rico* que la ley, y la ley como una parte del fenómeno.

Desde este nuevo punto de vista, la esencia —la cosa en sí misma— *puede ser a veces más pobre que la apariencia,* porque la apariencia envuelve la relación, la manifestación de la esencia «en otra cosa».

Hegel —y se trata de una de sus fórmulas más fuertes— habla del «*desierto de la esencia*»...

No hay peores idealistas que los que quieren vivir según la «esencia» del amor, de la justicia o del pensamiento. ¿Qué es el amor, por ejemplo, fuera y más allá de los múltiples acontecimientos, en apariencia insignificantes, de la vida cotidiana? Un amor que pretende ser «esencial» y que sólo se manifiesta en las «grandes circunstancias» es un amor inhumano, que se agosta y que no aporta nada al ser amado, y cuanto más «esencial» sea, más interior y secreto es, más exterior a la vida. *En la vida cotidiana* deben realizarse las grandes ideas y los grandes sentimientos; deben *regresar de las profundidades ocultas de la esencia hasta el humilde detalle de la vida,* y este mismo es el sentido de la práctica en la que debe realizarse el ideal.

Agostados, despojados, desérticos, los idealistas de la esencia, las almas grandes y hermosas, no comprenden por qué caen fuera de la vida, puesto que han querido la esencia de la vida. Los metafísicos que espontáneamente son ignoran el movimiento dialéctico de la esencia, su contradicción, que la obliga a negarse para ser ella misma, a destruirse para realizarse y pasar a lo inesencial, y a manifestarse «esencialmente» para regresar en seguida a sí misma.

Nuestro conocimiento parte, pues, del fenómeno, para buscar su «*razón de ser*» y la encuentra en la cosa en sí, en la esencia.

«Todo tiene su razón suficiente.» Este principio, formulado por Leibniz, contiene por lo menos una palabra de más. Una razón insuficiente no es una razón de ser. En el pensamiento de Leibniz envolvía, superándolo, el principio de causalidad en sentido estricto, es decir, mecánico. El principio leibniziano de razón sigue siendo dialécticamente justo. El conocimiento supera el mecanismo al buscar la razón de ser *en la cosa,* y no en otro fenómeno simplemente *antecedente.*

El mundo de los fenómenos y el mundo de las cosas en sí mismas se nos aparecen simplemente como momentos de nuestro conocimiento, como *grados* en la profundización del conocimiento. No se distinguen ni se oponen metafísicamente. Nuestro conocimiento se mueve sin cesar de uno a otro. Sólo que el conocimiento traslada al mundo de las cosas en sí; es decir, que no existen *aún* para nosotros —*cada vez más lejos de los fenómenos* (de lo inmediato, de lo sensible a nuestra escala)— *las fronteras provisionales de lo desconocido.*

Así, nuestro conocimiento va de la superficie a la «sustancia» de las cosas.

De ahí, ciertas reglas del pensamiento dialéctico:

No contentarse con mirar o incluso con observar las cosas. Penetrar activamente en ellas.

Aprehender el fenómeno característico, esencial, y dejar a un lado los otros. Buscar la ley no fuera de él, sino en él, en su lado o su aspecto universal. No olvidarse de interrogar de nuevo al fenómeno para asegurarse de que no se ha omitido nada importante.

10. *Concepto, juicio, silogismo en la lógica dialéctica*

El concepto puede estudiarse psicológicamente a partir de la sensación y de la percepción; también puede estudiarse históricamente: ¿cómo se ha elevado la especie humana a la comprensión y a la definición de las cosas? Y puede, por último, estudiarse *lógicamente.* En el grado en que ahora estamos es preciso volver a tomar la lógica del concepto esbozada en el grado formal. Regresamos, con una lógica profundizada, hacia lo que hemos dicho «formalmente» del concepto; veremos así el sentido y la verdad *en un nivel superior.*

El concepto es, en cierto sentido, abstracto: es un pensamiento. Se alcanza partiendo de lo inmediato, de la impresión sensible y del contenido. Por una parte, la abstracción deja caer una parte del contenido, lo reduce (mediante el análisis) a un aspecto, a un elemento (así, los conceptos de número, de espacio, de materia —de perro, de caballo—, etc.). Pero, por otra

parte, el pensamiento que se eleva de lo inmediato al concepto no se aleja de lo real —si es verdadero—, sino que se acerca a él. Lo inmediato, en cierto sentido, es lo concreto, puesto que nos enlaza con él, y en otro sentido, es lo abstracto, puesto que las sensaciones sólo nos dan la superficie del mundo exterior, su primera relación con nosotros, su lado, que naturalmente está vuelto hacia nosotros.

Así, el concepto de *materia* en general (no la materia de tal o cual cuerpo) es un pensamiento; para formarlo hay que superar lo inmediato, la apariencia, y descubrir ya la unidad esencial de los fenómenos, su conexión, que no «aparece» inmediatamente. Pero el concepto de materia *no es sólo un pensamiento.* Los que lo reducen a este carácter, los idealistas (Berkeley, etcétera), no aprehenden el movimiento del pensamiento. Precisamente, al ser un pensamiento, ese concepto nos acerca al mundo real, a la naturaleza; nos introduce en ellos; integrado a la idea verdadera de la naturaleza como *interacción universal y realidad objetiva anterior a la conciencia,* el concepto sigue siendo un grado de esta verdad. De la misma manera, los grandes conceptos científicos —el de ley, el de fuerza, etc.— son abstracciones, pero que han penetrado en la *esencia,* en la cosa. *El concepto es, pues, concreto, objetivo.*

El ser abstracto (la constatación de la cosa, desde el punto de vista del comienzo efectivo, práctico e histórico del conocimiento el ser abstracto, desde el punto de vista del comienzo lógico) y la *esencia* son inherentes al concepto; son sus *grados,* sus *momentos*. En la lógica concreta (dialéctica), el concepto viene después del ser abstracto y de la esencia, en el grado superior. El concepto es un producto más elevado de la actividad pensante. La lógica objetiva muestra su *génesis,* al menos bajo su aspecto lógico (dejando a la psicología y a la historia general del conocimiento los puntos de vista complementarios).

Entre los momentos del concepto figura igualmente la actividad *práctica.* El concepto sale de esta actividad, puesto que mediante ella nosotros entramos en contacto con el mundo y puesto que lo sensible forma parte de la práctica. Y vuelve a entrar en ella, pues el pensamiento abstracto, el concepto, tienen como «fin» y como verdad suprema la práctica, la acción. Crear y desarrollar el concepto de «casa» es construir casas reales, y a continuación perfeccionar esas casas.

La práctica entra, pues, en el concepto como momento. Aquí ha de evitarse una confusión bastante frecuente. La actividad —la misma que forma los conceptos— se estudia en psicología (a escala individual) y en la historia general del conocimiento (a escala de la especie humana). Separando estos puntos de vista, y sobre todo separando a la psicología de la lógica, la actividad del sujeto pensante y operante aparece entonces como *subjetiva,* encerrada en sí misma, deformando arbitrariamente lo real; y los pensamientos o conceptos aparecen como simples hipótesis, como construcciones. Nada de eso. *El punto de vista lógico implica y corona el estudio psicológico e histórico de la formación de los conceptos.* Contiene el sentido y la verdad de éstos. Es un extracto, un resumen objetivo. La lógica expone, precisamente, en su objetividad, la génesis del concepto. La práctica es un *momento del concepto,* LÓGICAMENTE, con el mismo título que lo son el ser (abstracto) y la esencia. No se opone la práctica al carácter objetivo del concepto; más aún, lo funda, puesto que ella es una relación con el mundo objetivo.

Todo ser determinado es un ser *singular*: este hombre, este triángulo, este tintero. Gradualmente, de relación en relación, ese ser singular descubre sus conexiones con el universo entero, con lo *universal.* Así, este hombre sólo es lo que es por la especie humana, que se liga también ella a la evolución de la vida, de la tierra, etc.

El concepto implica, pues, la interacción universal y nos entrega su verdad de ésta, su aplicación *concreta* en un caso determinado: la conexión de lo singular y de lo universal, a través de lo particular. El concepto de *hombre* y el juicio *"Pablo es un hombre"* tienen el mismo contenido. Ese ser singular, Pablo, no puede explicarse ni siquiera designarse por sí mismo. Forma parte del género humano, que es también él una especie viviente.

En cierto sentido, lo individual (*lo singular*) *es lo inmediato y lo real.* Yo no puedo llegar a la «especie humana» más que «por abstracción»; nunca se encuentra en la calle al hombre en general»; hace falta comparar, confrontar los seres humanos, abstraer sus caracteres generales.

Pero, en otro sentido, *lo singular* (*lo individual*) *no existe sino por la especie.* Es «planteado» por ella y la supone. La especie es su condición, su razón de ser, su esencia, el momento

esencial de su determinación. Y él no le añade sino rasgos secundarios.

La conexión entre lo singular y lo universal se manifiesta, pues, como una conexión dialéctica. Ambos están ligados y son contradictorios. La interacción y el movimiento universales, que conducen a la existencia del ser singular, lo arrastran en el devenir, hacia su «fin». La desaparición de este ser, como su nacimiento y su formación, reflejan realidades que lo desbordan infinitamente. Su muerte realiza su «abstracción».

Y, sin embargo, lo universal sólo existe por este ser singular y sólo aparece en él. Sólo él «es», como si lo universal fuera incapaz de existir por sí mismo. De forma que lo singular, lo individual existen o viven en cierto sentido por sí mismos, «liberados» en cierto sentido y dentro de ciertos límites de las necesidades del género y de la especie que sobre ellos pesan.

En esta conexión, inherente al concepto, entre lo singular y lo universal, aparece ya el esencial papel de lo *particular*. El individuo humano es vivo porque es hombre. Mediante lo humano y la humanidad está enlazado con la vida y el universo. En sí, no es más que una parcela aislada, abstracta. Encontramos aquí, en un nivel superior, el papel del término medio en el silogismo. *Entre el concepto, el juicio y el silogismo, la relación no se reduce a una combinación mecánica de términos,* tal y como afirma la lógica formal desde su estrecho punto de vista. No se fabrica un silogismo con términos abstractos preexistentes. El concepto envuelve el juicio y el juicio desarrolla el concepto, contiene su verdad; y el silogismo, a su vez, desarrolla el contenido del juicio. El concepto «hombre» implica el enlace de lo singular, de lo individual (Pablo o Sócrates) con la especie humana y con la vida. Y cuando yo digo: «Todo hombre es mortal, Sócrates es hombre, luego...», yo desarrollo esta implicación [24].

Lo particular, el término medio, realiza la *mediación efectiva* entre lo singular y lo universal. A través de él es como aparece lo singular, llega a la existencia, realiza la esencia. Es, pues, *causa* (Aristóteles) y *razón de ser* (Hegel). Y, en el conocimiento, a través de él el pensamiento puede comprender lo singular. Una vez que se han obtenido los caracteres esenciales de la especie humana mediante el estudio de los individuos

[24] Cfr. *supra*, III, págs. 4 y 5.

(mediante una actividad, una serie de juicios, de comparaciones), ese concepto deviene para el pensamiento un «inmediato», del que éste parte para llegar a lo universal, por un lado, y para explicar a los individuos, por otro lado, El movimiento que va de cada uno de estos términos (singular, particular, universal) a los otros dos no debe jamás detenerse, congelarse.

La formación de los conceptos implica la conexión dialéctica universal. Es imposible negar la objetividad de los conceptos, porque la objetividad de ese enlace entre lo universal, lo particular y lo singular se impone a nosotros, tanto en la acción como en el pensamiento. Y la formación de un concepto significa que se ha penetrado más allá de lo inmediato sensible, de la apariencia, del fenómeno, en un grado superior de objetividad.

La ciencia implica y supone una *lógica concreta del concepto.* Pues toda ciencia, igual que supone cantidad y cualidad, esencial e inesencial, supone conexiones determinadas y *tipos.* Supone que el ser y el fenómeno singulares llevan en ellos, como un contenido, como una esfera *en cierto sentido* más interna y más profunda de determinaciones y de conexiones, lo particular y lo universal. Así, el fenómeno eléctrico lleva en sí el «tipo» de los fenómenos eléctricos, con sus leyes y con todas las leyes aún más generales de la energía y de la materia. Y así, también, el ser vivo lleva en sí, como determinaciones *en cierto sentido* más internas y más objetivas, la especie y la vida.

El silogismo asume, pues, este sentido más profundo que ya hemos presentido en la teoría formal del silogismo.

La totalidad del conocimiento racional se desarrolla como un vasto silogismo: «La naturaleza existe; ahora bien, el conocimiento racional es conocimiento de la naturaleza; por lo tanto, todo pensamiento que forme parte del conocimiento racional es conocimiento de la naturaleza»; o, también: «La naturaleza existe; ahora bien, el ser pensante, el hombre, es una parte de la naturaleza que refleja y reflexiona en sí a la naturaleza; por lo tanto, todo pensamiento refleja y reflexiona en sí a una parte de la naturaleza»; o también: «Todo conocimiento es conocimiento de un objeto; los conocimientos humanos se acrecientan, y determinan sin cesar nuevos objetos y nuevas relaciones entre los objetos; por lo tanto, la naturaleza, totalidad de los objetos y de las relaciones, existe.»

Hay realmente, en el conocimiento racional, tres términos ligados en un silogismo «en acto»:

a) *La naturaleza,* totalidad inmediata y dada;

b) *El ser pensante* (con su órgano, el cerebro, como producto de esa naturaleza);

c) *El reflejo de la naturaleza en el ser pensante,* con la forma de ese reflejo: los pensamientos, los conceptos, las leyes, etcétera. El conocimiento es un «reflejo», es decir, «una reflexión» de la naturaleza por el hombre. No es un reflejo inmediato y total, sino *un proceso de conocimientos* por abstracción, conceptos, leyes, es decir, por *grados* sucesivamente conquistados de objetividad, a partir de un comienzo (práctico, histórico, social y lógico).

En ese silogismo vivo del conocimiento, unas veces la naturaleza es la premisa universal de donde se concluye el conocimiento, y otras veces figura en la conclusión a partir de los conocimientos parciales en el cuadro de la razón humana. Y otras veces, por último, la naturaleza aparece como término medio entre dos momentos, dos grados del conocimiento, pues de ella y sólo de ella, como universal concreto supremo, sacamos el enriquecimiento de nuestros conceptos, juicios y razonamientos. La teoría del conocimiento y la lógica se resumen así con un rigor perfecto y concreto a la vez, en el «silogismo vivo del conocimiento», promoción suprema del razonamiento silogístico (v).

En el *silogismo práctico,* el término medio se toma en la experiencia y enlaza un hecho inmediato con un concepto adquirido. «El agua hierve a 100°, este líquido es agua, por lo tanto hierve a 100°.» Modificado, en forma hipotética, se convierte en *silogismo de investigación y de inducción.* «El agua hierve a 100°, este líquido hierve a 100°, luego este líquido puede ser agua», o bien: «Si el agua hierve a 100°, si este líquido que parece agua hierve a 100°, yo puedo concluir que lo que tengo ante mí es agua.»

El silogismo de la necesidad, empleado de forma fecunda, se convierte en el *silogismo histórico*: «La categoría económica del capital comercial domina en el siglo XVI; ahora bien, he aquí un hecho histórico del siglo XVI; luego, este hecho debe explicarse esencialmente mediante caracteres deducidos de la noción del capital comercial» (Las guerras de Italia, por ejemplo, siguen las grandes rutas *comerciales,* y consisten ante todo

en una tentativa de conquista y de pillaje de los ricos centros *comerciales* de Italia por una potencia militarmente más fuerte. El protestantismo entraña una «protesta» de la burguesía *comercial* naciente contra las exacciones, los derroches y el lujo inútil de la Iglesia romana. Inglaterra, potencia *comercial* naciente, se vuelve hacia el Atlántico y rompe con la Roma mediterránea, etc.).

En la investigación, el concepto avanza, por así decirlo, por su propia fuerza interna, y esto aunque sea la obra y el pensamiento de un sujeto pensante. De ahí la regla:

> *Renunciar a las incursiones personales en el movimiento inmanente del concepto; no intervenir en él con preferencias o con una sabiduría arbitraria procedente de otra parte; no manipular el contenido como una cosa ajena* (Hegel).

El verdadero «sujeto» del pensamiento *en la investigación bien llevada* ya no es el «yo» individual pensante como tal, en el sentido preciso de la palabra, el «sujeto» pensante universal, objetivo y lógico, el *sujeto del juicio.* A veces, lo universal proporciona *la forma,* y lo singular, *el contenido;* otras veces, ocurre a la inversa. A veces, lo singular se borra ante sus atributos particulares o generales, que parecen más reales, más concretos. «¿Qué es el hombre? ¡Un ser mortal!» A veces, por el contrario, el pensamiento se remite a atributos generales, considerados como insuficientes, abstractos, a lo particular y a lo singular: «¡Perdón! El hombre no es sólo un ser mortal; vive por sí mismo, y, por otra parte, participa en la vida, en la familia, en la sociedad, en la ciencia, ¡en algo inmortal!» Así, en el movimiento del pensamiento (del concepto), esta fórmula banal «el hombre es mortal» vuelve a adquirir un sentido dialécticamente profundo, recuperando el «alma del contenido», del concepto (Hegel).

Ese movimiento se resume en dos fórmulas contradictorias e inseparables: «*Lo verdadero es sujeto*», es decir, que no existe verdad más que para un ser pensante, el hombre, que juzga, que no recibe la verdad desde fuera. Por otra parte, «Lo verdadero es el todo», lo cual significa que la verdad se encuentra en la totalidad de los conceptos de las ideas, del movimiento del conocimiento, en la aprehensión *de la totalidad de lo real.*

La vida «inmanente» del concepto alcanza y encuentra la vida del objeto, el contenido «inmanente» de la cosa. *El concepto —y cada concepto— es objetivo, aunque sea la obra de un sujeto humano* y que aparezca en su momento, en su lugar, en la sucesión lógica y en la historia efectiva del conocimiento.

Pero la más alta determinación del concepto es su determinación práctica. Así, solamente, realiza plenamente su objetividad, y esta determinación está implicada en todo el movimiento de la teoría.

El hombre, en su actividad práctica, tiene ante sí la naturaleza. Entre él y la naturaleza, en su acción, inventa *medios*, intermediarios; los objetos creados por él, y sobre todo los instrumentos, los utensilios. En principio, el medio no es más que medio: el primitivo se sirve de un pedazo de sílex para obtener tal resultado y luego lo arroja. Después, *el medio se convierte en fin*; se le perfecciona por él mismo. El instrumento se conserva, mientras que las satisfacciones inmediatas que él da pasan y se olvidan. Al desarrollarse, porque a su vez han sido tomados como fin de la actividad que los perfecciona, los medios se multiplican, reaccionan por una parte sobre la actividad y por otra parte sobre la naturaleza externa. El propio conocimiento no es, en cierto sentido, sino el más vasto de estos medios. Y observemos también, por otra parte, que estos utensilios, estos instrumentos, no son exteriores a la naturaleza, sino que, aunque actuando sobre ella, forman parte objetivamente de la naturaleza. En el conjunto de los medios es donde se realiza el poder humano sobre la naturaleza.

Al «silogismo vivo» del conocimiento, con sus tres términos —la naturaleza, la actividad de conocimiento, las verdades parciales, el conocimiento humano—, le corresponde el silogismo vivo de la práctica: la naturaleza —la actividad práctica que crea los intrumentos (medios)—, el poder humano sobre la naturaleza y los actos efectivos que de éste resultan.

Estos dos movimientos rigurosos y concretos se unen al final *en el concepto del hombre, a la vez teórico y práctico*. El hombre es el ser de la naturaleza que la penetra (mediante el conocimiento) y la domina (mediante los instrumentos), y si parece, por los medios que emplea, que el hombre sale de la naturaleza, es sólo para volver a encontrarla más profundamente alrededor de él y dentro de sí mismo.

11. *La superación*

Antes de entrar en el último y supremo grado del conocimiento —la idea— es preciso elucidar un movimiento de pensamiento que hemos encontrado en cada una de las etapas de nuestro progreso lógico: la superación.

A partir de Hegel, la palabra «superar» ha hecho irrupción en el vocabulario filosófico, literario, incluso periodístico. Por instinto, muchos intelectuales se dan cuenta de que toda historia (no sólo la historia general, sino las de la nación, de la ciencia, del arte e incluso la de cada individuo) cae en el absurdo si cada nueva época, o cada doctrina, o cada obra, no «supera» a las anteriores. Por instinto, muchos presienten que es imposible adoptar dogmáticamente tal o cual doctrina clásica, y formular a cada instante el dilema: «o bien…, o bien…». En lugar de dogmatizar, más vale, como comúnmente se dice, «tomar lo mejor de cada doctrina, superarla».

Pero entonces se incurre —huyendo del dogmatismo— en un error quizá peor: el eclecticismo. Se mezclan las doctrinas, los puntos de vista, en compromisos más o menos hábiles. Se hace, según la expresión trivial, una «ensalada». Briznas y despojos de cada doctrina se echan en el mismo recipiente, para cocerlos en la misma «sopa ecléctica». Esta nostalgia del compromiso ha acompañado a la depreciación de los dogmatismos dentro del cuadro social y político de la democracia contemporánea, porque la democracia supone la discusión, la libre confrontación de ideas; pero ésta ha jugado malas pasadas a la propia democracia, provocando la debilitación del pensamiento, la verborrea inútil, dando aspecto de grandes «sistemas» a «sopas eclécticas» bastante vulgares. ¿Qué es, por ejemplo, el bergsonismo sino un compromiso entre la ciencia (la biología en la *Evolución creadora*) y el misticismo (la teoría de la cualidad pura, de la «intuición» que capta misteriosamente, por una especie de «simpatía», las cualidades de los seres vivos)? ¿Qué es la doctrina de Lachelier sino un compromiso ecléctico entre una falsa noción de la ciencia (la tesis del determinismo absoluto) y la metafísica idealista? ¿Y el «sistema» de Hamelin, que es si no un hegelianismo metafórico edulcorado, empa-

lagado por la tentativa de reducir la contradicción objetiva a la «relación» en general, en el seno del pensamiento subjetivo?

Vayamos aún más lejos. Esta idea del compromiso ecléctico ha empujado *políticamente* a la democracia hacia la crisis que estuvo a punto de causar su pérdida. La esperanza del compromiso entre el fascismo y la democracia —la segunda intención de mezclar ciertos aspectos del fascismo con ciertos principios de la democracia—, fue, en el plano ideológico y filosófico, una razón de la no resistencia ante la Alemania hitleriana de muchos demócratas, amateurs del eclecticismo político.

La verdadera superación se obtiene no embotando las diferencias (entre las doctrinas y las ideas), sino, al contrario, *agudizándolas.* Cuando una tesis tiene razón *en cierto sentido,* y sobre todo en su crítica de la otra tesis, no deja de ser verdad que cada tesis, hasta en lo que en ella hay de positivo, sigue siendo *unilateral.* Si nos contentamos con mezclar las tesis, con tomar algo de una y algo de otra, permanecemos en el plano de la unilateralidad; no se profundiza; no se vuelve a aferrar, llevado a un grado superior, el *movimiento* profundo que se ha dividido en las dos contradicciones. Ahora bien, si es posible una superación ésta ha de nacer de ese movimiento más profundo.

Tomemos un ejemplo filosófico ya estudiado: el empirismo y el racionalismo metafísico.

El empirismo tiene razón al reprochar al racionalismo las entidades, las abstracciones realizadas que éste utiliza y cuya génesis no puede justificar: el espíritu, el pensamiento, la razón en sí. El empirismo tiene razón al afirmar que todo conocimiento proviene de la sensación (sensualismo). Pero él mismo concibe de manera mezquina el conocimiento sensible. No concibe la sensación y la impresión sensible sino como *individuales* y *pasivas.* Locke, Hume, Condillac, etc., critican sobre todo las «ideas innatas» e intentan explicar la conciencia y el conocimiento por asociación mecánica de sensaciones, como el azul, el blanco, el olor a rosa, etc. Pero la impresión sensible, para nosotros, tiene efectivamente otras muchas determinaciones: es contradictoria (el palo roto dentro del agua), y, por lo tanto, ya empuja al entendimiento hacia el análisis, al progreso dialéctico hacia lo desconocido; es activa, práctica, social, pues son los objetos, los productos humanos, lo que nos viene dado en lo sensible; incluso los árboles de este jardín, o estos cam-

pos de trigo, son «productos». Para integrar al empirismo en una doctrina más comprehensiva es preciso, en primer lugar, despojarlo de su unilateralidad, abrir y completar su estrechez. Y lo mismo ocurre con el racionalismo.

Y en esta doctrina más amplia, el empirismo conservará su puesto como *momento* unilateral, abstracto, incompleto, pero *superado.* No se mezclará con el racionalismo, en una confusión inextricable. Estarán situados en la historia, en tanto que momentos, y momentos contradictorios, cada uno de ellos *con su parte de verdad, pero también de error*; y así serán comprendidos, *elucidados en la historia de la verdad.* Su contenido vivo será vuelto a aferrar, elevado a un nivel superior. En su forma unilateral, esas doctrinas serán definitivamente juzgadas y eliminadas.

En la superación, lo que resulta superado se encuentra abolido, suprimido, *en un sentido.* Y, sin embargo, *en otro sentido,* lo superado no deja de existir, no cae en la pura y simple nada; al contrario, lo superado se encuentra elevado a un nivel superior. Pues ha servido de etapa, de mediación para obtener el «resultado» superior; y, ciertamente, la etapa atravesada no existe ya en sí misma, aisladamente, tal y como era con anterioridad, sino que persiste a través de su negación, en el resultado.

Así, el niño se continúa en el hombre, no tal y como fue, no «en tanto que niño», y, sin embargo, en el recuerdo y la memoria, en el carácter de un hombre, se encuentran el niño y la vida de la infancia *superados.*

El niño sigue siendo niño hasta la crisis de la adolescencia. En ese momento, fuerzas nacidas en lo más profundo de él —y que, por lo tanto, se le aparecen como exteriores a su vida de niño— entran en escena y lo trastornan. El adulto saldrá de esta lucha, de estos conflictos de la adolescencia; siempre subsiste algo del niño, que, precisamente, en esta lucha y por ser elemento de esta crisis, se encontrará substraído en el curso de la crisis a las condiciones de la infancia y se prolongará por eso en el adulto. Así, el niño es un *momento* del adulto, en el sentido complejo de la palabra, que significa a la vez: elemento actual, fase o etapa del devenir, condición *superada.*

Una realidad sólo se supera en la medida en que ha entrado en la contradicción, en que se revela ligada con su contradictoria. Entonces los dos términos se niegan en su propia lucha, se

arrancan mutuamente su estrechez, su unilateralidad. De la negación recíproca sale la «negación de la negación», *la superación* (ξ).

Esta palabra «superación», aunque no expresa muy bien el doble proceso que lleva a la *abolición* de un término o de un ser superado, pero elevándolo a un nivel superior, resulta preferible al término de «síntesis», que huele a eclecticismo y a mecanicismo; la «síntesis» se obtiene mezclando los ingredientes, o bien construyendo idealmente, a partir de ellos, su unidad. La superación exige, por el contrario, la confrontación más avanzada, más aguda, más real de las teorías o de los seres.

La superación implica, pues, un *regreso* al pasado: una profundización del pasado. En cada etapa del desarrollo de la naturaleza, de la vida, del pensamiento, *el pasado se vuelve a encontrar,* pero superado, y, por eso mismo, *profundizado, liberado de sus límites, más real que al principio.* Este sentido de la superación ha de ser meditado largamente antes de que se pueda captar toda su profundidad.

Es la causa de una ilusión metafísica muy difundida: la del perpetuo retorno, del movimiento circular en la naturaleza y en el pensamiento.

Debido al hecho de que el pasado se encuentra en la continuidad del movimiento, las gentes que piensan estáticamente y que no ven sino el pasado, en lugar de seguir la superación, proclaman: «Nada nuevo bajo el sol. La vida no es sino un continuo comienzo.» ¡Como si los hijos tuvieran que seguir siempre las huellas de sus padres! ¡Como si el mundo moderno no fuera más que la copia del mundo antiguo, y la crisis del mundo moderno fuera una imitación de la que sacudió a Roma y al mundo romano! ¡Como si los astros y los seres no tuvieran otra trayectoria eterna que la de círculos eternamente cerrados!

Pero la ley de la naturaleza, de la vida y del pensamiento resulta una *espiral,* y no un círculo, si se quiere una figuración geométrica. Y, además, esta figura es incompletamente simbólica.

En efecto, en la vida o en la reflexión volvemos a pasar, por así decirlo, por encima de las etapas anteriores, dominándolas, encontrándolas; pero en un nivel superior. Así, el hombre adulto encuentra en sí ciertos recuerdos o ciertos rasgos de su infancia, pero los percibe, por así decirlo, bajo él, como cuando se realiza la ascensión a una montaña por un camino zigzagueante y en cada espiral se vuelve a encontrar el paisaje de la llanura o del valle, pero cada vez desde más arriba. Sin embargo, el adulto realiza en sí lo que sólo estaba esbozado en ciertos sueños o presentimientos de su infancia. Más aún: para conservar su fuerza y su juventud tiene que encontrar en sí o a su alrededor, por gracia personal o por el contacto con otros seres, la frescura, la vitalidad de la infancia, de la sencillez, de la vida inmediata. Así, *la superación desvela lo superado y se sumerge más profundamente que él en lo inmediato,* aunque lo superado haya sido lo primero inmediato.

El hombre civilizado siente la necesidad profunda de regresar hacia la naturaleza, de sumergirse en ella, mientras que el primitivo, que vive en plena naturaleza, desea liberarse de ella. Así, el más civilizado tiende a encontrar lo más primitivo, pero profundizado y superado. Este sentido de la superación se percibe en nuestra época tras las más variadas formas y a veces también tras las más desmañadas. Es absurdo jugar al primitivo, y criminal negar, en nombre de la naturaleza (Giono, etc.), la civilización y la cultura. Pero es indispensable regresar (mediante el arte, el deporte, etc.) hacia la naturaleza y penetrar en ella *tanto más profundamente cuanto que la dominamos.* (Ejemplo sencillo: el alpinismo, invención moderna; vuelta a la naturaleza de hombres que no la temen, sino que la poseen incluso en sus lugares más solitarios.)

La superación se revela, pues, como un movimiento lógico y concreto a la vez —psicológico, histórico, social, etc.—, de una importancia capital.

De lo que antecede resultan unas reglas prácticas:

Desconfiar, en la discusión, del *eclecticismo* sin contornos, sin rigor, sin fuerza.

Profundizar las tesis, aguzar sus diferencias, para rechazarlas a ambas (y no aceptarlas ambas a la vez) tomándoles *su contenido.* Dar toda su fuerza a la confrontación, profundizarla hasta la contradicción —hasta descubrir la raíz de la contradicción—, de tal suerte que entonces las tesis «pasando la una a la otra», en lugar de permanecer externas y opuestas desde fuera, descubran su contenido en el movimiento que las atraviesa y se superen en ese movimiento.

Si el «fin» de un progreso se encuentra con su comienzo, eso no es un círculo vicioso, sino una superación real, a condición de que el progreso del pensamiento sea efectivo y consista en una *profundización* del punto de partida.

12. *La idea*

Llegamos así a la cumbre de la lógica concreta, a la teoría de la idea, *a la que se trata, una vez más, de liberar de todo idealismo metafísico.*

La idea va a definirse de múltiples maneras, como unidad de todas las grandes nociones opuestas que separa el entendimiento: concepto y real, sujeto y objeto, esencia y existencia, teoría y práctica, ideal y real.

El error del entendimiento, subrayémoslo una vez más, no estriba en crear esas oposiciones. Al contrario, precisamente ésa es su función. Su error se encuentra únicamente en la *detención del movimiento,* cuando el movimiento se detiene y los opuestos o contradictorios, basados en la naturaleza de sus oposiciones o sus contradicciones, se quedan separados, aislados, cuando lo que ocurre es que su análisis debería de proporcionar, justamente, la ocasión de aprehender su unidad racional.

a) El concepto, por su dialéctica interna, enriqueciéndose (en extensión y en comprehensión, hacia lo singular y hacia lo universal), tiende hacia *la idea* de la cosa. La idea sería *el saber completo de la cosa o de la clase de cosas considerada.* Sería el saber absoluto, límite en el infinito del conocimiento humano. Pero para conocer completamente una cosa o una clase de cosas habría que conocer completamente la totalidad de la naturaleza, el encadenamiento universal. En la idea, el concepto (todos los conceptos) y lo real (todo lo real) se encuentran, por lo tanto. La idea aparece en principio como verdad del concepto, *como unidad del concepto y de lo real. Es la idea de la naturaleza, la naturaleza en tanto que cognoscible.*

b) El sujeto —el hombre— se separa de la naturaleza mediante su poder sobre ella, sus instrumentos, su entendimiento y su poder de abstracción. Pero cuanto más se separa de la naturaleza más profundamente penetra en ella, mediante su conocimiento y su acción. Lo «subjetivo», lo humano lleva, pues, en el corazón de su propio movimiento la necesidad de la na-

turaleza. En la acción productora y en el conocimiento él resuelve sin cesar ese conflicto siempre renaciente entre el sujeto y el objeto (entre el hombre y la naturaleza). El *tiende* hacia la absoluta identidad (el conocimiento y la posesión completa de la naturaleza) en la absoluta contradicción (el hombre dominando completamente a la naturaleza). Aquí, desde este ángulo, la idea aparece como *unidad del sujeto y del objeto* (poniendo el énfasis sobre el objeto), es decir, del hombre concreto y vivo y de la naturaleza material. La idea es, pues, *la idea del hombre, al mismo tiempo que la idea de la naturaleza* (con el énfasis puesto sobre la naturaleza, es decir, insistiendo sobre la realidad y la prioridad de la naturaleza).

c) Cada esfuerzo del conocimiento, cada pensamiento verdadero alcanzan una cierta «esencia», la separan momentáneamente del encadenamiento universal y la separan de la naturaleza, de la *existencia.*

Por otra parte, cada época de la humanidad realiza ciertas «esencias» humanas particulares; así, se pueden estudiar los rasgos «esenciales» del hombre antiguo, del sabio o del ciudadano griego —los rasgos esenciales del hombre medieval o del santo—, los rasgos esenciales del individualista moderno, del héroe, o del solitario intelectual y social (romanticismo, anarquismo, etc.).

Por último, la esencia humana *universal* se determina como dominación consciente, racional, «planificada» (según un plan científico) del hombre social sobre la naturaleza, por una parte, y, por otra, sobre sus propios productos (el oro, las mercancías, el mercado con sus problemas económicos concretos, las instituciones, el Estado con sus problemas políticos). Esta «esencia» universal debe ser realizada prácticamente y entrar en la existencia.

En la totalidad del movimiento del conocimiento y de la acción humana es donde cada «esencia» comprendida por el pensamiento o realizada por la vida social encuentra su fundamento, la «razón de ser» de su existencia. La idea, en tanto que envuelve a ese movimiento total (idea del conocimiento e idea del hombre) se define, pues, aquí, como *unidad de la esencia y de la existencia* (y verdad de la esencia y del concepto).

d) Los seres humanos, en su movimiento hacia «más» realidad y hacia «otra cosa», crean el *ideal.* Y el ideal, definido

como objeto de acción, se denomina el *Bien.* Todas las épocas, todas las grandes doctrinas han definido un *bien.*

Pero, ¿cuál es, en su sentido moderno y respondiendo a las aspiraciones de nuestra época, el bien supremo? Es el desenvolvimiento completo del hombre, y no del individuo tomado separadamente, sino del hombre social tomado como base y fundamento del desenvolvimiento individual. El hombre moderno presiente las *virtualidades* indefinidas que contienen la técnica, la ciencia, la conciencia lúcida, la vida dirigida por la conciencia. Quiere *superar* las actividades limitadas, parcelarias (profesiones, oficios, especialidades estrechas o cerradas hasta ahora en sus cuadros). Quiere un completo desarrollo, una nueva sabiduría (que no sea estrechamente prudente y limitada) y una nueva felicidad.

Pero, por otra parte, el bien consiste igualmente en la apropiación de la naturaleza por el hombre. La naturaleza es nuestro bien. La posesión cada vez más compleja de la naturaleza (del mundo exterior) por el hombre, y la posesión de su propia naturaleza (de su cuerpo, de sus instintos, de su vida), tal es la segunda determinación esencial del bien, que resulta, pues, a la vez, como *pleno desarrollo del hombre y posesión del mundo.*

La idea, desde este enfoque, aparece como *unidad de lo ideal y de lo real* (con el énfasis puesto sobre lo real).

Lo ideal no puede ser ya abstracto, no debe ser ya —como en las morales tradicionales— un objetivo inaccesible, una «perfección» basada sobre la mutilación de lo real, sobre la represión de la vida y de los instintos. Lo ideal debe hundirse en lo real y debe realizarse siempre. Al mismo tiempo que nos presenta *posibilidades* indefinidas, y, por lo tanto, un perfeccionamiento efectivo, cada vez más profundo, de la especie humana, la acción realizadora debe tender, como el conocimiento, hacia el *hombre total,* que será «todo naturaleza» y, así, «dueño y señor» (Descartes: *Discours de la méthode*) de *toda la naturaleza.*

A ese objetivo, promotor de la acción en el sentido más amplio, sin que por ello sea desesperadamente inaccesible, podemos llamarle legítimamente la idea.

e) *Práctica y teoría se diferencian* por una parte, pero por otra parte *se unen y deben de unirse mucho más profundamente.*

La teoría sale de la práctica y vuelve a ella. La naturaleza se revela a nosotros por la práctica, por la experiencia, y solamente mediante la práctica la dominamos efectivamente. La práctica es, pues, un momento de toda teoría: momento primero y último, inmediato inicial y vuelta hacia lo inmediato. Recíprocamente, la teoría es un momento de la práctica desarrollada, que supera la simple satisfacción de las necesidades inmediatas.

La idea, desde este enfoque, representa la *unidad indisoluble de la práctica y de la teoría* (poniendo el acento sobre la práctica). Ambas son los momentos de ese devenir más vasto que envuelve la idea.

f) El entendimiento (inteligencia) analiza, separa, divide, y debe hacerlo. La razón une, junta, se esfuerza por encontrar el conjunto y el enlace.

Pero la contradicción entre el entendimiento y la razón renace siempre y debe renacer siempre, puesto que siempre el entendimiento debe separar y la razón unir.

La contradicción entre lo universal y lo concreto se reproduce siempre, en todos los grados, puesto que lo concreto (lo singular) envuelve a lo universal en un enlace dialéctico (el individuo, lo sabemos, no es el género ni la especie; tiene una relación recíproca, de medio a fin; la especie que produce el individuo lo arrastra hacia su «fin», etc.).

La idea resuelve estas contradicciones siempre renacientes. Desde este enfoque, la idea aparece como *razón dialéctica*: unidad del análisis y de la síntesis, unidad del entendimiento y de la razón, unidad de lo universal y lo concreto.

Tales son las múltiples determinaciones de la idea, que también pasan unas a otras y se encadenan recíprocamente.

Llegamos a un resultado en apariencia paradójico.

Una doctrina claramente materialista —y sólo ella— puede dar a la idea todo su sentido, todo su «valor», toda su verdad, porque le devuelve toda su *realidad.* El idealismo ha presentido la realidad de la idea; presentido solamente de manera unilateral, deteniendo la formación de la idea. Los sistemas idealistas han producido, pues, frutos preciosos. No resulta extraño que el más idealista y el más metafísico de todos, Hegel, sea también el más objetivo, y que dos pasajes de su lógica que parecen más idealistas sean también aquéllos en los que el idealismo tiende a superarse. La superación del idealismo metafí-

sico y del materialismo unilateral (incompleto y metafísico él también: mecanicismo) se produce en una doctrina más elevada, que restituye a la idea su plena realidad. La idea representa así la unidad del materialismo (como afirmación de la naturaleza, de la materia) y del idealismo objetivo (como afirmación del pensamiento, del *método*).

Vista desde otra nueva perspectiva, la idea se presenta como unidad de lo *finito* y de lo *infinito*: unidad de la sucesión de los pensamientos y de los conceptos parciales, aproximativos, momentáneos y finitos, cuya sucesión y progreso tienden hacia el conocimiento de la naturaleza en un progreso infinito. O, también, como término del conocimiento —que vuelve sobre todo el movimiento del conocimiento y, por lo tanto, sobre y hacia lo *inmediato*— la idea es unidad de la *mediación* (de la abstracción, del pensamiento) y de lo *inmediatamente* dado: de la naturaleza.

13. *El método; las leyes de la dialéctica*

El *método*: lo hemos *formulado* constantemente, lo hemos empleado, lo hemos definido con reglas prácticas. Y, sin embargo, solamente ahora, en el grado superior de objetividad y de verdad, en el nivel de la idea, el método se legitima y se fundamenta. Se encontraba al principio y se vuelve a encontrar al final de la lógica, pero profundizado, regresando a sí mismo para tomar conciencia de todos sus momentos y de todos sus aspectos.

El método representa, en efecto, lo *universal concreto*. Da leyes que son supremamente objetivas, que a la vez son leyes de lo real y leyes del pensamiento, es decir, leyes de todo movimiento, tanto en lo real como en el pensamiento.

Estas leyes sólo pueden ser universales en el sentido de la universalidad abstracta de la razón metafísica. Así, los principios formales, abstractamente racionales, de identidad, de causalidad, de finalidad, pasaban por universales, pero no tenían un gran uso para el conocimiento de lo concreto. Las leyes del método han de ser concretadas, en el sentido de que nos permitirán penetrar en todo objeto, en toda realidad. Son, en efecto, leyes internas, necesarias, de todo devenir: de todos los obje-

tos y de cada objeto, del universo como totalidad y de cada objeto como parcela del universo.

En este sentido, pues, son leyes *universales y concretas*. Pero no nos permiten prever ni deducir un objeto cualquiera. No reemplazan a la investigación ni al contacto con el contenido. ¿Por qué? Porque la relación entre lo universal y lo concreto no es una relación de inclusión o de exclusión formales, sino una relación que también es dialéctica. Ellos remiten el uno al otro, dialécticamente, por una mediación, un término medio. Entre lo universal y lo concreto es imposible suprimir la mediación de lo *particular*. Para descubrir las *leyes particulares* será preciso, pues, buscar en el cuadro de las leyes universales la esencia, el concepto, las relaciones de las realidades particulares (conjuntos, clases, especies), y hacerlo mediante la experiencia, mediante el contacto con el contenido. Aquí, el método da lugar a un silogismo cuya premisa mayor nos proporciona: «Todo ser está en devenir, todo ser determinado muestra cualidad y cantidad, etc.; ahora bien, ésta es una realidad particular determinada; por lo tanto, su análisis nos mostrará un devenir, una cualidad, una cantidad, etc.» Cuando se trata de conocer un ser singular, el silogismo del método puede ser considerado como si cambiase de forma, y puede enunciarse: «Este ser singular no puede separarse del universo; ahora bien, las leyes universales afirman que todo es movimiento, cualidad y cantidad, etc. Así, pues...» En este caso, el método proporciona el término medio (menor). El método es, según los casos, la *expresión de las leyes universales* y el cuadro de su aplicación a lo particular; o también el medio, el instrumento que hace que lo singular entre en lo universal.

¿Cuáles son, pues, las grandes leyes del *método dialéctico*? (π).

a) *Ley de la interacción universal* (de la conexión, de la «mediación» recíproca de todo lo que existe).

Nada existe aisladamente. Aislar un hecho, un fenómeno, y mantenerlo luego en ese aislamiento mediante el entendimiento, es privarlo de sentido, de explicación, de contenido. Es inmovilizarlo facticiamente, matarlo. Y también es transformar a la naturaleza —mediante el entendimiento metafísico— en una acumulación de objetos externos unos a los otros, en un caos de fenómenos.

La investigación racional (dialéctica) considera a cada fenómeno en el *conjunto* de sus relaciones con los otros fenómenos y, por lo tanto, también en el conjunto de los aspectos, de las manifestaciones, de la realidad de la que es el «fenómeno», la apariencia o aparición *más o menos esencial.*

b) *Ley del movimiento universal.*

Al dejar de aislar los hechos y los fenómenos, el método dialéctico los reintegra en su *movimiento*: movimiento interno, que proviene de ellos mismos; movimiento externo, que los arrastra en el devenir universal, pues los dos movimientos son inseparables.

El método dialéctico pretende penetrar —bajo las apariencias de estabilidad, de equilibrio— en lo que *ya* tiende a su *fin* y lo que *ya* anuncia su nacimiento. Busca, pues, el *movimiento profundo* (esencial) que hay bajo el movimiento superficial. La conexión lógica (dialéctica) de las ideas reproduce (refleja) cada vez más profundamente la conexión de las cosas.

c) *Ley de la unidad de los contradictorios.*

Repitamos una vez más que la contradicción lógica *formal* deja que las dos contradicciones permanezcan exteriores la una a la otra; no es más que una relación de exclusión, mientras que la tautología, la identidad, representa una inclusión vacía.

La contradicción dialéctica es una inclusión (plena, concreta) de los contradictorios y, al mismo tiempo, una exclusión activa. Y el método dialéctico no se contenta con decir: «Hay contradicciones»; la sofística, el eclecticismo o el escepticismo serían también capaces de ello. *Pretende aprehender el enlace, la unidad, el movimiento que engendra a los contradictorios, los opone, los hace chocar, los rompe o los supera.* Así, en el mundo moderno, el examen y el análisis muestran que las condiciones económicas —la propia estructura de las fuerzas productivas industriales— crean contradicciones entre grupos de competencia, entre clases antagonistas, naciones imperialistas. Conviene, pues, estudiar ese movimiento, esa estructura y sus exigencias, para tratar de *resolver* las contradicciones. Dialécticamente, no existe una «contradicción» en general, sino *contradicciones* que se dan en un contenido concreto, con un movimiento propio, en cuyas conexiones hay que penetrar (segunda ley), así como en sus diferencias y semejanzas. La contradicción dialéctica difiere, pues, de la contradicción formal en que ésta

se queda en la generalidad abstracta, mientras que dialécticamente hay que establecerse en lo universal concreto.

d) *Transformación de cantidad en cualidad* (*Ley de los saltos*).

Los cambios cuantitativos, lentos, insignificantes, acaban por desembocar en una súbita aceleración del devenir. El cambio cualitativo no es lento y continuo (de conjunto y *gradual,* como los cambios cuantitativos); tiene, por el contrario, caracteres bruscos, tumultuosos; expresa una crisis interna de la cosa, una metamorfosis en profundidad, pero brusca, a través de una intensificación de todas las contradicciones.

El crecimiento del poder humano sobre la naturaleza (de las fuerzas creadoras, productoras) no produce sólo nuevos grados en el pensamiento. Produce también crisis económicas, sociales, políticas: transformaciones bruscas. Plantea problemas y quien dice «problema» dice contradicción no latente, sino en su más elevada tensión, en el propio momento de la crisis y del salto, mientras que la contradicción *tiende* hacia la solución implicada objetivamente en el devenir que la atraviesa. El pensamiento humano, también aquí, *refleja* la solución —«encuentra» la solución— insertándose así en el movimiento, resuelve la crisis mediante la acción y supera la situación contradictoria.

Ya hemos observado que la ley de los saltos es la gran ley de la acción. La acción y el conocimiento no pueden crear nada de pies a cabeza. El momento de la acción —del factor «*subjetivo*»— llega cuando todas las condiciones *objetivas* están reunidas, y basta con una débil asociación procedente del «sujeto» para que se opere el salto. Esto puede verificarse con cualquier clase de dispositivos experimentales (en los que basta con girar un botón, con lanzar una débil corriente eléctrica, etcétera) y en la vida psicológica y social.

Cuando un conjunto de realidades conectadas atraviesan la misma crisis, o están sometidas a transformaciones solidarias, se produce lo que Hegel llama una «línea nodal». Al aparecer cada punto de transformación como un «nudo» de relaciones y de cambios, el conjunto de esos «nudos» o «puntos nodales» forma, en efecto, una línea. Así, la crisis de una civilización puede consistir en una crisis de la cultura, de la economía, de la política, de la vida social, del pensamiento. Cada crisis tiene sus particularidades. El conjunto forma una «línea nodal» en el sentido hegeliano.

El salto dialéctico implica *a la vez* la continuidad (el movimiento profundo que continúa) y la discontinuidad (la aparición de lo nuevo, el fin de lo viejo).

e) *Ley del desarrollo en espiral* (de la superación).

La vida no destruye a la materia sin vida, sino que la envuelve en sí y la profundiza. El ser vivo tiene su química; entre la vida y la materia sin vida hay un «salto» dialéctico y no una absoluta discontinuidad, e incluso la química del ser vivo o química orgánica aparece como más rica, más vasta que la química de la materia.

De igual manera, el pensamiento envuelve y profundiza en sí la vida. E incluso *la vida* —con sus necesidades, sus actividades psicológicas, sus órganos, como la mano— *ha aparecido en su sitio en nuestra lógica* CONCRETA. ¿Acaso no es ella la base del entendimiento y el punto de inserción perpetuo de nuestra razón concreta en la interacción universal? ¿Y acaso no es la vida la separación efectiva, y también la unidad siempre renovada de lo singular (del individuo) y lo universal, que somete mucho más profundamente ese ser singular a las leyes universales?

En el devenir del pensamiento y de la sociedad, el movimiento «en espiral» se comprueba aún más profundamente: el retorno sobre lo superado para dominarlo y profundizarlo, y elevarlo de nivel al liberarlo de sus límites (de su unilateralidad).

La contradicción dialéctica es ya «negación» y «negación de la negación», puesto que los contradictorios están en lucha efectiva. De este choque, que no es un choque «en el pensamiento», en lo abstracto, subjetivamente (aunque dé lugar a un «choque de pensamientos»), sale una promoción más elevada del contenido positivo que se separa y se libera en y por el conflicto.

Observemos que todas estas leyes dialécticas constituyen pura y simplemente un *análisis del movimiento*. El movimiento real envuelve, en efecto, esas diversas determinaciones: continuidad y discontinuidad —aparición y choque de contradicciones—, saltos cualitativos y superación.

No hay en ello más que «momentos» o aspectos del movimiento. De tal suerte que la multiplicidad de las leyes dialécticas envuelve una unidad fundamental. Las leyes encuentran esa unidad en la «idea» del movimiento, del devenir universal.

El interés puede centrarse, según los casos, sobre tal o cual ley. Unas veces parecerá más esencial la ley de la contradicción, pues en la contradicción se encuentra la raíz y el fundamento de todo movimento. Pero las propias contradicciones, en cierto sentido, son la resultante de un movimiento profundo que las condiciona y las atraviesa. Y, en este sentido, se centrará el interés sobre la ley de la conexión, de la interdependencia universal. O también, si se estudia una metamorfosis o una crisis, la ley de los saltos pasará al primer plano. No importa. Los aspectos del devenir son *igualmente objetivos* y están indisolublemente ligados en el propio devenir.

Podríamos resumir como sigue las reglas *prácticas* del método dialéctico:

a) *Ir a la cosa.* Nada de ejemplos externos, nada de disgresiones, nada de analogías inútiles; por lo tanto, *análisis objetivo*;

b) Aprehender el *conjunto de las conexiones* internas de la cosa, de sus aspectos; el desarrollo y el *movimiento propio* de la cosa;

c) Aprehender los aspectos y momentos contradictorios; la *cosa como totalidad y unidad de los contradictorios*;

d) Analizar la lucha, el conflicto interno de las contradicciones, el movimiento, la *tendencia* (lo que tiende a ser y lo que tiende a caer en la nada);

e) No olvidar —no hay que cansarse de repetirlo— que *toda cosa está ligada con todas las demás*; *y que una interacción* insignificante omisible en determinado momento por no ser esencial, puede convertirse en esencial en otro momento o desde otro punto de vista;

f) No olvidarse de aprehender las *transiciones*: transición de los aspectos y contradicciones, pasos de unos a otros —transiciones en el devenir—. Comprender que un *error de apreciación* (creer que se está algo más lejos en el devenir que el punto en el que efectivamente se está, creer que se ha realizado la transición o que no ha comenzado) puede tener graves consecuencias;

g) No olvidar que el *proceso de profundización del conocimiento* —que va del fenómeno a la esencia y de la esencia menos profunda a la más profunda— *es infinito.* No darse nunca por satisfechos. «La magnitud de la pérdida de un espíritu se mide de acuerdo con aquello en que se satisface» (Hegel).

Admirable pensamiento, al que sólo objetaremos que sólo «un espíritu» se satisface, pero que el hombre digno de este nombre no conoce ni la satisfacción ni la vana inquietud y la angustia de esos «espíritus»;

h) Por lo tanto, penetrar bajo la simple coexistencia observada, avanzar cada vez más profundamente en el rico contenido, aprehender conexiones progresivamente más profundas, hasta alcanzar y aprehender sólidamente las *contradicciones* y el *movimiento.* Hasta llegar a eso, no hay nada que hacer;

i) En ciertas fases del propio pensamiento, éste deberá transformarse: modificar o rechazar su forma, volver a elaborar su contenido. Recoger estos momentos superados, volver a verlos, repetirlos, aunque sólo en apariencia, para profundizarlos mediante un retroceso hacia sus etapas y a veces hasta su punto de partida, etc...

El método dialéctico se revelará así, a la vez, *riguroso* (puesto que se agrega a principios universales) *y más fecundo,* capaz de detectar todos los aspectos de las cosas, incluidos los aspectos en los que las cosas son «vulnerables a la acción».

APENDICE

a) Aforismo: es completamente imposible entender *El capital,* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendió a Marx!! [1]

Esta observación de Lenin se dirige especialmente contra Plejanov. Unas líneas antes lo acusa de haber criticado a los filósofos idealistas:

> más desde un punto de vista materialista vulgar que desde un punto de vista dialéctico materialista, en la medida en que no hace más que rechazar sus razonamientos *a limine* en lugar de corregirlos (como Hegel corrigió a Kant), profundizarlos, generalizarlos y ampliarlos, demostrando las conexiones y las transiciones de todos y cada uno de los conceptos.

Hasta ahora, añade Lenin, todos los marxistas han criticado a los discípulos de Kant y de Hume «más bien a la manera de Feuerbach (y de Büchner) que de Hegel». En sus notas sobre la *Historia de la Filosofía* de Hegel (escritas en el mismo período), Lenin insiste irónicamente sobre el hecho curioso de que Plejanov haya podido consagrar más de mil páginas al materialismo y a la dialéctica sin decir ni una sola palabra sobre la *Lógica* de Hegel, «es decir, sobre la dialéctica propiamente dicha, como doctrina filosófica». Ahora bien, precisa Lenin, si Hegel ha reconocido ciertos errores de ese idealismo *subje-*

[1] LENIN: *Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel,* trad. N. Guterman y H. Lefebvre, Gallimard, 1938, pág. 175, «Sobre la subjetividad» y «La objetividad del pensamiento». (Ed. cast., «Cuadernos filosóficos», La Habana, 1964, pág. 174.)

tivo al que él mismo denominaba el «mal» idealismo (error que consiste sobre todo en que, para él, la lógica y la filosofía, «ciencia de lo universal», se reducen a una «ciencia del pensamiento»), no deja de ser cierto que el idealismo objetivo, y más todavía el idealismo absoluto, se han acercado *mucho* al materialismo e incluso se han transformado en parte en él [2].

> La investigación empírica de la naturaleza ha acumulado tal masa de contenido positivo del conocimiento que se ha hecho ineluctable la necesidad de ordenarla sistemáticamente. Y se hace igualmente ineluctable el establecer una justa conexión de los diversos terrenos del conocimiento. Pero, debido a este hecho, la ciencia se encamina hacia el terreno teórico; los métodos empíricos ya no sirven para esto, sólo el pensamiento puede acudir en ayuda. Ahora bien, el pensamiento teórico no es una cualidad innata más que en lo que concierne a la disposición. Esta disposición debe ser desarrollada, educada. Para esta educación, no hay otro medio, hasta el presente, que el estudio de la filosofía tal y como ha existido hasta nuestros días... [Sólo que] el pensamiento teórico de cada época es un producto histórico que, en épocas diferentes, asume una forma —y por lo tanto un contenido— muy diferente. La ciencia del pensamiento es, como cualquier otra ciencia, histórica: es la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano... Sólo este estudio de las filosofías pasadas permite comprender la dialéctica, «analogón de los procesos evolutivos en la naturaleza».

Esta página de Engels, que resume una idea familiar para sus lectores y que rehabilita brillantemente —aunque en un sentido renovado— a la filosofía, se encuentra en los textos publicados, en 1927, por Riazanov [3].

> Los sabios pueden hacer lo que quieran, están dominados por los filósofos. La cuestión estriba en saber si lo están por un mal filósofo de moda o por una forma del pensamiento teórico que descansa sobre un profundo conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas... Sólo cuando las ciencias naturales e históricas hayan aceptado la dialéctica, toda la antigüalla filosófica —salvo la pura doctrina del pensamiento— se convertirá en superflua y será reabsorbida por la ciencia positiva.

[2] *Leninski Sbornik*, t. XII, Moscú, 1930, pág. 224. (Las notas de Lenin a la «Historia de la Filosofía» de Hegel están publicadas también en los «Cuadernos filosóficos», ed. de La Habana, págs. 237-295.)

[3] *Marx-Engels Archiv*, II, fragmento I, pág. 219. Cfr. igualmente, pág. 259.

Cfr. también el *Testamento filosófico de Lenin*; ¿acaso no fue su última palabra en este terreno una recomendación expresa, la de leer a Hegel, de comprenderlo y de transcribirlo de manera materialista? Sin impugnación posible, ésta era para él «la primera tarea de los materialistas».

Engels responde a aquéllos a los que espanta la *abstracción* lógica que «la ley universal del movimiento es más concreta que cualquier ejemplo "concreto" y particular de esa ley [4]».

> *b*) La ciencia de la naturaleza, lo mismo que la filosofía, han descuidado hasta ahora la influencia de la actividad del hombre sobre su pensamiento. Conocen a la naturaleza, por una parte, y por otra parte al pensamiento, separándolos. Ahora bien, precisamente la modificación de la naturaleza por el hombre —y no la naturaleza como tal, tomada separadamente— es lo que constituye el fundamento próximo y esencial del pensamiento humano; la inteligencia del hombre ha crecido a medida que éste ha aprendido a modificar la naturaleza.

Esta página de Engels [5] desarrolla, amplía y precisa las tesis de Marx-Engels sobre Feuerbach, y los juicios del propio Engels sobre este filósofo. La *especulación* metafísica resulta eliminada; se demuestra su imposibilidad *no especulativamente*; dicha especulación se refiere al *ser* y a la *naturaleza*, al margen de lo que nosotros hemos alcanzado y conocido efectivamente. Es preciso notar que Engels no extiende sus críticas (p. 159) al caso de los que se esfuerzan por alcanzar «la infinita diversidad de los fenómenos», organizando con ello el conjunto de nuestros conocimientos efectivos, y dejando a un lado por lo tanto el «mal infinito»: el tiempo, el espacio, el ser, la naturaleza, tomados en sí, fuera del hombre, en lo absoluto.

[4] *Idem*, notas de 1881-1882, pág. 270.
[5] *Idem*, 165.

c) Esta definición implica una *crítica,* una apreciación *peyorativa,* en lugar de la aceptación favorable (la cual implica, al contrario, un sentimiento de «profundidad»).

Al disociar el sujeto y el objeto, es decir, el pensamiento y el ser (el hombre y la naturaleza), el metafísico sustituye un movimiento dialéctico por una *contradicción insoluble.* Pero como toda su búsqueda se consagra a encontrar una solución, el metafísico se dedica a buscar esta solución en la abstracción pura; se lanza a la fantasía, a lo imaginario, a la *especulación.* En las épocas ascendentes, este esfuerzo no resulta vano; a lo largo de su camino, el metafísico (Aristóteles, Descartes, Hegel) encuentra y organiza conocimientos reales; su esfuerzo individual lo eleva a veces por encima de su tiempo. En cierto sentido, él anticipa. Pero jamás llega a enlazar lo que ha separado, salvo mediante la intervención de un «*deus ex machina*»: el absoluto metafísico, la noche «donde todas las vacas son negras» (Hegel). El metafísico no ve, y no puede ver, que la solución del problema planteado está allí, muy cercana, en cada acto práctico y en cada avance del conocimiento real, que franquea efectivamente el pretendido «abismo» al separar al pensamiento del ser y al sujeto del objeto. Desdeñando esta *inseparabiliidad* («*Untrennbarkeit*», término señalado por Lenin [6]), la filosofía metafísica «que comprende también a la filosofía crítica» [7], se dedica a tomar los términos de los que se ocupa como si fueran «cosas muertas, petrificadas». Mientras que la dialéctica es «la ciencia que muestra cómo las contradicciones pueden ser, y devienen, idénticas», es decir, «en qué condiciones se transforman la una en la otra», y, por lo tanto, «por qué la razón humana debe tomarlas por realidades vivas, condicionadas, móviles [7]», el metafísico, descuidando las transiciones y las relaciones vivas, se encuentra arrastrado a preguntarse lo que son las cosas «en sí», cuestión en la que está dada, «de forma irreflexiva, la imposibilidad de la respuesta [7]».

«La cosa en sí, sin más, es una abstracción vacía y sin vida.» En la vida y en el movimiento todo y todas las cosas *son* «por sí» y también «por otros», en una relación con otra cosa que pasa continuamente de un estado a otro. Es tan falsamente profundo pretender conocer «cosas en sí» como declarar que no sabemos lo que es la cosa en sí. Ahora bien, todo metafísico, especulativo o crítico, adopta una u otra de estas posiciones ilusoriamente profundas.

[6] *Cuadernos,* pág. 122 (pág. 102 de la ed. cast.).
[7] *Lenin,* pág. 124 (pág. 105 ed. cast.), según HEGEL: *Wiss. der Logik,* I, 129.

d) Se sabe que Berkeley no niega —por supuesto— que tengamos sensaciones, ni siquiera que haya un mundo exterior; sólo niega que ese mundo sea *material.*

Lenin, en los *Cuadernos,* anota y comenta sobre este punto ciertos pasajes de Hegel. El mal idealismo, dice éste, ya sea objetivo o trascendental, «traspone en la conciencia toda determinación de las cosas, en cuanto a la forma y en cuanto al contenido» [8].

> Según este punto de vista, depende de mí, el sujeto, que vea las hojas de los árboles, no como negras, sino como verdes, el sol como redondo y no como cuadrado, y el azúcar como de sabor dulce y no amargo, que determine la primera y segunda campanadas de un reloj como sucesivas y no como simultáneas, y que determine que la primera no es la causa ni el efecto de la segunda, etc... La insuficiencia esencial del punto de vista en que se detiene esta filosofía consiste en que se aferra a la cosa en sí abstracta como una determinación última y opone la reflexión, o la determinación y multiplicidad de las propiedades, a la cosa en sí, cuando en rigor ésta tiene en esencia esa reflexión exterior en sí misma y se determina como una entidad dotada de determinaciones propias, o sea propiedades; de ello resulta que la abstracción de la cosa, que la convierte en sí pura, es una determinación desprovista de verdad... Muchas cosas distintas son, en esencia, acción recíproca en virtud de sus propiedades; la propiedad es precisamente esa relación nada recíproca, y aparte de ella la cosa no es nada.

De tal suerte que, según Hegel (y Lenin lo subrayó), la «coseidad» de la cosa en sí se convierte en *propiedad,* es decir, *materia* (Stoff).

[8] *W. d. L.,* II, 131, y *Cuadernos,* pág. 153 (págs. 143-144 de la ed. cast.).

Lenin [9] se ha contentado con subrayar la claridad de las declaraciones idealistas de Berkeley, la absurdidad de las teorías que declaran que el materialismo es absurdo, y sus consecuencias reaccionarias. El le opone, sobre todo, la práctica y el «criterio de la práctica». En ese sentido, el materialismo dialéctico no refuta al idealismo (subjetivo o agnóstico). Se contenta con *explicar* por qué el filósofo se convierte en idealista: intelectual especializado, se aleja de la práctica. Plantear así el problema —fuera de la práctica— es incluso simplemente preguntarse si el mundo exterior existe o no existe, ya es escolástica, dicen las *Tesis sobre Feuerbach.* El materialista opone al «postulado» idealista un «postulado» materialista, afirmando que expresa la experiencia del *ser humano sano y normal* [10] y también la del sabio que conoce la materia y, por último, la de todo hombre que *actúa* sobre un objeto.

Los *Cuadernos* introducen, o mejor dicho profundizan, un argumento capital. Demuestran que el idealismo, después de Hegel, envuelve inconscientemente una contradicción. Tras lo sensible, supone «otra cosa» (Dios o el noumeno kantiano); ahora bien, esta cosa, destinada a explicar el fenómeno sensible, permanece sin relación esencial con ese fenómeno; y, sin embargo, ella está *ya* en relación esencial con él; es la *esencia* que revela el fenómeno, que lo expresa y a la que aquél remite. Así, pues, si dejamos que se resuelva la *contradicción dialéctica* entre el fenómeno y la cosa, llegamos a la esencia, a la realidad o actualidad (*Wirklichkeit*), es decir, a la naturaleza «material».

Sin embargo, dice con profundidad Lenin dirigiéndose a los idealistas: «¡Vosotros ponéis en la apariencia (sensible) toda la riqueza del mundo, y luego negáis la objetividad de la apariencia!» El fenómeno se reduce a una apariencia en la que nada aparece, a una inmediatez indiferente, al margen de su relación con el sujeto. El idealismo *detiene* la contradicción dialéctica inherente al *movimiento del conocimiento,* que busca *otra cosa* (la esencia) detrás de la *impresión sensible,* y por lo tanto reduce a ésta a ser sólo *apariencia,* o manifestación, es decir, la toma en su enlace con la cosa: *fenómeno.* El idealismo fija el pensamiento en el nivel de la apariencia, para negarlo, y atribuye a un absoluto externo, contradictoriamente, atributos subjetivos e internos (Dios). Por eso la crítica decisiva del idealismo se hace en la doctrina de la esencia.

[9] *Materialismo y empiriocriticismo,* E. S., 1946, pág. 4 y sigs. Edición castellana, Editora Política, La Habana, 1963, pág. 15 y sigs.)

[10] *Materialismo y empiriocriticismo,* pág. 47, sobre el «postulado fundamental», pág. 59.

Contra Kant, cfr. también *Cuadernos,* página 110 (p. 87 de la ed. cast.). La filosofía crítica presenta la relación entre los tres términos (nosotros, el pensamiento, las cosas) como si los pensamientos ocuparan «el centro» entre las cosas y nosotros, y como si el centro nos «separase» en lugar de unirnos. Ahora bien, «esas mismas cosas que estarían más allá de nuestros pensamientos son también pensamientos» (*Gedankendinge,* cosas pensadas). En Kant, subraya Lenin, el conocimiento *separa* la naturaleza y el hombre, cuando de hecho los une; y tenemos entonces la abstracción vacía de la cosa en sí, en lugar del progreso y del movimiento vivo de nuestro conocimiento que profundiza las cosas.

Hegel exige que las abstracciones (y por lo tanto, las categorías lógicas) correspondan a la esencia de las cosas, que el concepto objetivo encuentre el propio fondo de esas cosas. Y eso es «hablar como materialista». Por eso, para Hegel y para el dialéctico materialista es igualmente falso que las formas del pensamiento no sean más que *medios* (cuyo sentido se encuentra en su uso) y que sean solamente *formas exteriores y no el propio contenido.*

> *e*) La filosofía no puede tomar prestados sus métodos a una ciencia subordinada como la matemática..., sino que sólo puede ser la naturaleza del contenido la que se mueva en el conocer científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido la que funda y crea su propia determinación [11].
>
> El *movimiento del conocer científico*; he ahí lo esencial, observa Lenin [12].

Según Hegel, el movimiento de la conciencia, como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, descansa «sobre la naturaleza de las esencialidades puras que forman el contenido de la lógica». «Invertir», indica Lenin: la lógica y la teoría del conocimiento deben derivarse del «desarrollo de toda

[11] *W. d. L.,* págs. 6-7.

[12] *Cuadernos,* pág. 107 (pág. 84 ed. cast.).

la vida natural y espiritual»[13]. En este sentido, la lógica exigiría una historia del pensamiento, y por lo tanto, una historia del lenguaje y un estudio sobre las relaciones del pensamiento y del lenguaje[14].

Las categorías de la lógica son abreviaturas de «infinidad» de particularidades propias «de la existencia exterior y de la actividad». A su vez, estas categorías *sirven* en la práctica[15].

«La tarea consiste en llevar a la conciencia» las formas del contenido real, vivo, de esta conciencia (Hegel). Así, pues, insiste Lenin, la lógica es la ciencia de las leyes que rigen el desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento. Es la suma y compendio, la *conclusión de la historia* del conocimiento del mundo[16]. Es preciso solamente considerar, con Hegel, «el desarrollo del pensamiento en su necesidad», y por lo tanto no tomar las categorías arbitraria o mecánicamente, no contentarse con relatar la historia del conocimiento, sino tomarlas a partir de las más sencillas y mostrar, a partir de este comienzo, su movimiento interno[17] y su enlace necesario.

Pues «el método es la conciencia de la forma del movimiento interno de su contenido».

La lógica, pues, se parece a la gramática, árida para el debutante, pero que resume la rica esencia de las lenguas y su vida para el que «regresa a ella» conociendo diversas lenguas y su historia. Entonces es, no sólo lo universal abstracto, «sino lo universal que encierra la riqueza de los particulares»[18].

«Magnífica fórmula», insiste Lenin[19]. Así, pues, la lógica sólo es apreciada en su verdadero valor como suma, resumen, abreviatura de la experiencia y del conocimiento. Y ella cesa, así, de ser el «reino de las sombras»[20].

«La lógica es la ciencia pura, es decir, el saber puro en la totalidad de su desarrollo»[21]. «La primera línea, una necedad; la segunda, genial» (Lenin).

[13] *Idem*, pág. 108 (pág. 84 de la ed. cast.).
[14] *Idem*, pág. 109 (pág. 85 de la ed. cast.).
[15] LENIN, sobre Hegel: *W. d. L.*, I, pág. 15 (pág. 86 de la ed. cast.).
[16] *Cuadernos*, pág. 111 (pág. 89 de la ed. cast.).
[17] Cfr. *ídem*, pág. 113 (pág. 90 de la ed. cast.).
[18] *W. d. L.*, I, pág. 47.
[19] *Idem*, pág. 117 (pág. 95 de la ed. cast.).
[20] *Cuadernos*, pág. 117 (pág. 95 de la ed. cast.).
[21] HEGEL: *W. d. L.*, I, 62.

f) Conclusiones de Lenin después de su lectura de la *Gran Lógica* (*Ciencia de la Lógica*), de Hegel (notas del 17 de diciembre de 1914):

> Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la «Idea Absoluta»... casi no contiene nada que sea específicamente idealismo, sino que tiene por tema principal el *método* dialéctico... ¡En esta obra de Hegel, la más idealista de todas, hay menos idealismo y más materialismo que en ninguna otra! ¡Es contradictorio, pero es un hecho![22]

En varias ocasiones, y sobre todo a propósito de la idea hegeliana, Lenin anota: «proximidad del materialismo».

«Lo que nos interesa —dice Hegel— es el movimiento en su totalidad[23].» Y Lenin aprueba, en sus notas, exclamando: «¡Muy hermoso! ¡Muy bien!»

Cfr. también el pasaje, ya reproducido, a continuación de *Materialismo y Empiriocriticismo* (p. 330)[24]:

> El idealismo, en el sentido filosófico de este término, no es sino simpleza desde el punto de vista de un materialismo grosero, simplista, metafísico. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo disciplinado por la dialéctica, el idealismo filosófico es un crecimiento unilateral, una excrecencia, una superabundancia, uno de los rasgos o una de las facetas del conocimiento que desemboca exageradamente en lo absoluto, separado de la materia o de la naturaleza divinizada. El idealismo es clerical, es cierto; pero también es («más bien» y «además») una vía hacia el misticismo clerical a través de uno de los matices del infinitamente complejo conocimiento (dialéctico) del hombre. Y notad este aforismo.
>
> El conocimiento del hombre no avanza en línea recta, sino en curva que se acerca insensiblemente a la espiral. Un fragmento de esta línea curvada, considerado aparte (y desde un cierto punto de vista, desde un solo lado), puede ser considerado como una línea recta, que conduciría directamente a los ciegos a los pantanos del misti-

[22] *Cuadernos*, pág. 214 (págs. 226-227 de la ed. cast.).
[23] *Pequeña lógica*, pág. 237.
[24] *Materialismo y empiriocriticismo*, pág. 330.

cismo (y a ello serían empujados hábilmente por la clase burguesa)...

Los clericales, los místicos (a saber, los idealistas en filosofía) asientan sus pies en tierra, por supuesto, en la tierra del conocimiento, pues en otro caso no se sostendrían; son flores infecundas, parásitos, que crecen sobre el árbol vivo, productivo, todopoderoso del verdadero conocimiento humano, objetivo y absoluto.

El idealismo filosófico se define, pues, dialécticamente, no por la falsedad absoluta, sino por la falsedad relativa: por la *unilateralidad* (*Einseitigkeit*). Una verdad relativa se transforma en falsedad porque se la desarrolla ilusoriamente y se la transforma en absoluto.

El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que del materialismo estúpido... El idealismo objetivo (el idealismo absoluto todavía más) se ha acercado en zig zag (y en cierta manera por una voltereta) al materialismo, en el cual se ha transformado parcialmente.

Cfr., por último, las notas de Lenin sobre la metafísica de Aristóteles. El idealismo se caracteriza por el hecho de que lo *universal* (el concepto, la idea) es un *ser separado*. Este carácter define, dice Lenin, tanto al idealismo primitivo (Pitágoras y su teoría de los números, Platón y la de las ideas) como al idealismo contemporáneo. También aquí se disocian el universo y la idea del universo (Dios).

La dicotomía del conocimiento humano y la *posibilidad* del idealismo (= religión) están dadas ya en la primera abstracción elemental,

por ejemplo, en el desdoblamiento entre la casa en general y las casas individuales.

La aproximación del espíritu (humano) a una cosa particular, el de sacar una copia (= un concepto) de ella, *no es* un acto simple, inmediato, un reflejo muerto en un espejo, sino un acto complejo dividido en dos, sigzagueante, un acto que incluye en sí la posibilidad del vuelo de la fantasía fuera de la vida; más aún: la posibilidad de transformación (imperceptible, de la cual el hombre no tiene conciencia) del concepto abstracto de la idea en una fantasía. Porque incluso en la generalización más sencilla, en la idea general más elemental (la de una mesa, por ejemplo) hay cierta parte de fantasía. Y, viceversa, sería estúpido negar el papel de la fantasía, incluso en la ciencia más estricta.

Incluso hay que distinguir, prosigue Lenin, entre los sueños útiles, que dan un impulso a la actividad, y los ensueños vacíos [25].

Estas citas bastan para mostrar el carácter amplio y profundo del materialismo dialéctico. Sin dejar de juzgar al idealismo filosófico (y sin caer, por lo tanto, en un eclecticismo, sin mezclar el idealismo y el materialismo) el materialismo rehabilita, en cierto sentido, a ese idealismo. El conocimiento no podía, por múltiples razones, dejar de desarrollarse *a través* del idealismo. De la misma manera, según Hegel y Marx, el hombre no podía desarrollarse más que a través de su *alienación*. El materialismo dialéctico se integra en el idealismo en la medida en que éste envolvía un *contenido*. El idealismo *objetivo* tendía hacia el materialismo profundizado. El materialismo dialéctico no opone una doctrina sistemática. Como resultante de la unidad del idealismo objetivo con el materialismo profundizado, supera toda unilateralidad.

g) El punto de partida de la vieja filosofía era éste: yo no soy más que un ser pensante, un ser abstracto; el cuerpo no pertenece a mi esencia.

La nueva filosofía se inicia, por el contrario, con esta proposición: yo soy un ser real, un ser fundado en la sensibilidad y mi cuerpo pertenece a mi esencia... Si el filósofo no quiere filosofar, en tanto que pensador puro, despegado de la totalidad de lo humano, es preciso que piense como ser real, vivo... es preciso que piense en la propia existencia, en el mundo, en tanto que él forma parte de ese mundo. Sólo puedes esperar encontrar en sus pensamientos la unidad del pensamiento y del ser si te desgajas del vacío de la abstracción, en el que no eres más que una mónada solitaria, un dios fuera del mundo e imposible... [26].

[25] *Leninski Sbornik*, XII, pág. 238. («Cuadernos filosóficos», La Habana, 1964, pág. 364.)

[26] FEUERBACH: *Grundsætze der Philosophie, Werke*, II.

h) Resulta claro que la dialéctica materialista aporta un enriquecimiento a la teoría de la evolución, enriquecimiento sobre el que no podemos insistir aquí, por ser un tema demasiado amplio. Con relación a ese enriquecimiento, el viejo evolucionismo aparece «lineal», unilateral, «flaco, estéril, árido» (Lenin).

Sobre todo, la teoría dialéctica del movimiento en la naturaleza y en la historia elude el reproche de «finalismo» que se hace al viejo evolucionismo. En lugar de limitarse simplemente a ver en la evolución un *progreso* cierto, la dialéctica muestra que hay *regresiones* parciales o generales, declinaciones, «decadencias» momentáneas o no, elementos de descomposición y de disolución. El *tiempo* es una realidad infinitamente compleja: todo crecimiento implica también un envejecimiento. Así, el objetivo de la «evolución», su «fin», no viene dado de antemano.

Si la dialéctica materialista enriquece las nociones de tiempo, de duración, de desarrollo, de diferenciación, recíprocamente recibe y expresa ciertos descubrimientos experimentales, realizados en contacto con el «contenido» biológico y psicológico (teoría de las mutaciones, cuya importancia fue comprendida por Plejanov, genética y teoría de la discontinuidad en la materia orgánica e inorgánica, etc.).

i) Hagamos algunas precisiones. La única definición aceptable del materialismo dialéctico lo define no por la posición de una «materia», sino por la anterioridad del ser con relación al conocer, lo cual implica la anterioridad de la naturaleza con relación al espíritu —y la del cuerpo con relación a la conciencia—, del contenido con respecto a la forma. En cuanto a esta relación, no está planteada ni determinada por la fórmula filosófica general; se desprende del conocimiento científico; sólo las investigaciones fisiológicas, psicológicas, pedagógicas, etc., pueden determinar concretamente la relación de la conciencia de un ser humano con su organismo.

En las notas de Engels ya citadas (notas preparatorias del *Anti Dühring*) se encuentran fórmulas muy claras acerca de este punto.

> La materia como tal es una creación del pensamiento y una abstracción. Cuando abarcamos a las cosas, en tanto que corporalmente existentes, con el concepto de materia, hacemos abstracción de sus diferencias cualitativas. La materia como tal... carece de existencia sensible. Cuando la ciencia pretende reducir las diferencias cualitativas a diferencias puramente cuantitativas, por combinación de partículas idénticas, hace lo mismo que cuando exige que se vea el fruto como tal en lugar de ver cerezas, manzanas, peras, etc. Hegel ha demostrado ya que ese es el punto de vista unilateral de las matemáticas, desde el que la materia es considerada sólo como determinable matemáticamente y como cualitativamente idéntica. Este es el punto de vista del materialismo francés del XVIII, y es incluso una regresión hacia Pitágoras, que concebía ya el número y la determinación cuantitativa como esencia de las cosas [27].

La última fórmula de Engels es particularmente sorprendente: el materialismo vulgar se identifica con una forma limitada, superada hace tiempo, del idealismo metafísico.

> Palabras como materia, movimiento, no son sino abreviaturas... Materia y movimiento sólo pueden ser conocidos mediante la investigación de las formas particulares de movimiento y de materia [28].

Ello no impide —al contrario, presupone— que haya leyes *universales* del movimiento. La dialéctica es, precisamente, la ciencia de esas leyes.

> Esto implica que esas leyes son tan válidas para el movimiento en la nación y en la historia humana como para el movimiento en el pensamiento... Dicha ley puede ser conocida en dos de esas esferas, e incluso en las tres, sin que el metafísico rutinario se dé cuenta de que es una sola y única ley la que él ha encontrado [29].

He aquí, pues, lo que define al materialismo dialéctico: el descubrimiento de que las leyes (del movimiento) de la naturaleza son también leyes (del movimiento) de la historia humana y del pensamiento.

La fórmula «anterioridad del ser con relación al conocer» debe tomarse rigurosamente y en toda su extensión. Cuando el

27 *Op. cit.*, pág. 224.
28 *Ibid.*, pág. 237.
29 *Ibid.*, pág. 226.

psicoanálisis determina y explica a la conciencia por el ser inconsciente, entonces parece materialista. Pero cuando define al inconsciente en términos psicológicos (líbido, etc.) el ser así determinado se reduce, de hecho, a algo conocido y el psicoanálisis no es más que una mezcla de idealismo metafísico y de mecanicismo.

La crítica del mecanicismo por los dialécticos materialistas ha sido recogida tan a menudo a partir de Engels que resulta imposible cualquier confusión acerca de este punto. El desprecio de Engels por los materialistas mecanicistas y vulgares se expresa crudamente en el fragmento ya citado:

> No merecerían ser tomados en cuenta si no fuera por el hecho de que tienen la pretensión constante de aplicar a lo social su ciencia limitada de la naturaleza, y si no insultaran constantemente a los filósofos [30].

La biología, la fisiología, la psicología, la pedagogía, etc., estudian la relación de la conciencia con el ser sobre casos particulares. ¿Podríamos decir que a la *filosofía* le queda una función, la de separar el aspecto general de esos conocimientos particulares? Y sin negar la conciencia (con los materialistas vulgares), pero sin pretender dar un conocimiento *a priori* (con los metafísicos), ¿diremos que tiene la función de determinar las condiciones, las formas, las etapas de desarrollo? Esta tesis *parece* conforme con el pensamiento profundo de Engels y de Lenin.

j) Puesto que el materialismo dialéctico se formula en los siglos XIX y XX, sería evidentemente absurdo pedir a los sabios anteriores, e incluso a los de esta época, ¡que razonen según el materialismo dialéctico!

Por eso podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos de descubrimientos hechos en nombre de hipótesis místicas, teológicas o metafísicas. (Citemos, por ejemplo, Maupertuis y el principio de menor acción; los descubrimientos de Flourens, de Claude Bernard, de Pasteur, los de Einstein, que se inspiraba en el empiriocriticismo, y de Mach, etc., etc.).

Así, pues, acerca de este punto:

a) La historia de la ciencia debe encontrar las complejas

[30] *Ibid.*, pág. 151.

condiciones de los descubrimientos: las hipótesis, los tanteos, los elementos de fantasía y de imaginación.

b) Está claro que la investigación científica y los procesos de investigación entrañan, como todo, una parte de apariencia (de «fenómenos» psicológicos, individuales), que recubre un movimiento más profundo, movimiento a escala histórica y social.

c) De ese movimiento, y sólo de él, el materialismo dialéctico afirma que sigue necesariamente las leyes (dialécticas) de todo movimiento. Para probarlo sería indispensable una «fenomenología» en el sentido hegeliano, histórico, objetivo, de la ciencia.

d) Los teóricos «reaccionarios» juegan con la confusión entre las apariencias y la realidad, entre las circunstancias externas del descubrimiento científico y el movimiento profundo del pensamiento.

Si es cierto que Pasteur fue un «creyente», no se puede sacar de sus descubrimientos ninguna conclusión en favor de sus creencias, aunque se demostrase que ellas han «inspirado» sus trabajos; habría que deducir entonces, de los trabajos de Kepler, ¡que los planetas están dirigidos por ángeles! (Creencia que, por otra parte, algún espíritu «religioso», como el cardenal Newman, no vacilaría en tomar por su cuenta.)

> *k*) Dos corrientes filosóficas: la metafísica, con sus categorías fijas; la dialéctica (Aristóteles y, sobre todo, Hegel), con categorías móviles, y la demostración de que las oposiciones fijas, existencia y esencia, causa y efecto, razón y consecuencia, identidad y diferencia son insostenibles, que el análisis descubre a cada polo como existente *in nuce* en el otro, que en un punto determinado un polo se transforma en el otro, y que toda la lógica se desarrolla solamente a partir de estas oposiciones y en su movimiento progresivo... [31]. Los resultados generales del estudio del mundo aparecen al final de este estudio, y no son, por lo tanto, principios, puntos de partida, sino resultados. Partir de ellos como de un fundamento y construir el mundo en su cabeza, he aquí en qué consiste la ideología, con la que el materialismo ha sufrido tanto hasta ahora... La unidad del mundo y la absurdidad del más allá son el resultado

[31] ENGELS: *Ibid.*, pág. 151.

del estudio del mundo... Sin ese derrumbamiento [de la ideología] la filosofía exacta es imposible[32].

El sistema hegeliano fue la última forma, y la forma más acabada, de la filosofía, en cuanto que ésta es presentada como una ciencia particular, superior a todas las demás ciencias. Con él se hundió toda la filosofía; pero de ello quedó la manera dialéctica de pensar y la concepción del mundo natural, histórico e intelectual, como mundo que se mueve sin fin, que se transforma, en un proceso infinito de devenir y de desaparición. Ahora se le plantea a la filosofía, igual que a todas las ciencias, la exigencia de descubrir las leyes de ese proceso de transformación, cada una en su terreno particular. Tal fue la herencia que la filosofía hegeliana ha dejado a sus sucesores...[33].

Para comprender en toda su amplitud el problema que plantea la renovación de la filosofía —después de un salto dialéctico y de una transformación profunda— se puede, quizá, partir del siguiente fragmento de Hegel[34].

> Nuestro saber ordinario no se representa más que al objeto que conoce, pero no se representa al mismo tiempo a sí mismo; sin embargo, el todo que está presente en el saber no es sólo el objeto, sino el yo que conoce, así como la relación del yo y del objeto uno con otro, la conciencia.

Transcribamos e invirtamos materialistamente. El objeto es la naturaleza; el saber ordinario son las ciencias de la naturaleza; el «yo» hegeliano es el hombre histórica y socialmente desarrollado.

Ello quiere decir:

a) La ciencia de la naturaleza ha progresado a través de hipótesis inspiradas en fantasías ideológicas muy diversas; pero todas esas ideologías han ido cayendo en el curso del progreso del conocimiento, que descubrió primero el objeto, luego el objeto en movimiento (Engels), es decir, ciertas afirmaciones fundamentales del materialismo dialéctico.

b) La ciencia de la historia y del hombre ha utilizado necesariamente el método dialéctico y sólo ha podido constituirse

[32] *Ibid.*, pág. 400.
[33] *Ibid.*, pág. 419.
[34] Ed. Lasson, XXI, pág. 122.

con el materialismo dialéctico y en correlación con él. Fechas fundamentales, según Lenin[35]:

> La idea del movimiento y del cambio universales (1813, *Lógica*) fue conjeturada [por Hegel] antes de ser aplicada a la vida y a la sociedad. Se proclamó con respecto a la sociedad (1847) antes de demostrarse en su aplicación al hombre (1859).

[Las dos últimas fechas designan los trabajos de Marx y de Engels concernientes al materialismo histórico y la fecha en la que se descubrió la teoría científica de la plusvalía.]

c) La ciencia del hombre en vías de constitución actuaba ya sobre la ciencia de la naturaleza (teoría estadística; teoría de la competencia vital, etc.).

d) Así, pues, las ciencias tienden hacia una unidad, indicada sólo por el materialismo dialéctico. Y sólo éste permite, igualmente, tener en cuenta los resultados de las ciencias de la naturaleza, al mismo tiempo que encuentra la historia de esas ciencias y que enlaza esa historia con la ciencia del hombre (proceso de descubrimientos y de resultados).

Aunque sea cierto que los sabios no tienen necesidad, para avanzar en el conocimiento, del materialismo dialéctico, no deja de ser verdad que éste aporta —y sólo él— un *nuevo espíritu científico* y un conocimiento del movimiento del conocimiento «en toda la extensión de su desarrollo». En el primer grado de este conocimiento figura la filosofía renovada: lógica, teoría del conocimiento, enlazadas con el devenir del hombre.

Está claro, además, que no se puede extraer de la filosofía nueva ninguna «receta» para conocer, ningún procedimiento que reemplace al trabajo efectivo del sabio. Por eso un sabio, sea lo que sea por otra parte (católico, budista, etc.), que trabaja «positivamente», en contacto con la realidad y en el movimiento interno de su ciencia, y dejando a un lado en tanto que sabio sus posiciones ideológicas (sobre lo absoluto, etc.), es infinitamente preferible a un dialéctico que se llame materialista y a quien su filosofía general le diera la ilusión de un saber allí donde hay ignorancia efectiva. En tal caso, el «dialéctico materialista» se comporta precisamente como un filósofo de la vieja escuela.

[35] LENIN: *Cuadernos*, pág. 136 (pág. 135 de la ed. cast.).

El pensamiento dialéctico no puede separarse del contenido, de la «materia»; de hacerlo así, se volverá a Hegel e incluso más atrás. Recíprocamente, la «materia» puede separarse todavía menos de la forma dialéctica, pero las leyes dialécticas no deben jamás de ser tomadas *a priori* ni de otra forma que como generalizaciones de una inmensa experiencia humana: como *hipótesis de trabajo.*

«Los principios dialécticos son una guía para la actividad y la investigación científica», dice, muy justamente, la Gran Enciclopedia Soviética, que insiste afirmando, más justamente aún, que:

> Nunca un principio dialéctico puede ser convertido en un esquema abstracto a partir del cual se podría deducir la respuesta a una cuestión concreta, utilizando medios puramente lógicos [36].

La filosofía se define, así, como el esfuerzo más general para organizar *todo el contenido* (el contenido total) de la experiencia humana. Este esfuerzo de organización racional (consciente y coherente) implica una «puesta en su lugar» de los elementos complejos de esta experiencia, de los «valores» *relativamente* estables o variables, una jerarquía, una subordinación de unos «momentos» con relación a otros. Mientras que las filosofías especulativas (no dialécticas, no materialistas) tomaban un eje de referencia inmóvil para determinar y situar los elementos de la experiencia humana y sus «valores», la dialéctica materialista toma un «sistema de coordenadas» móviles, definidas por una dirección más que por un origen fijo: el hombre realizándose, y, más concretamente aún, el hombre de nuestra época con sus posibilidades y los obstáculos que a ellas se oponen. Esta orientación implica un movimiento complejo y a veces sutil (más sutil que en los metafísicos, que fueron a la vez complicados y groseros) entre los elementos relativamente estables y los elementos momentáneos de la experiencia humana. De todas formas, el racionalismo dialéctico supera la contradicción entre el *desarrollo* (que implica el devenir, la transformación) y el *valor* (al que se le exigía que fuera eterno o que no fuera en absoluto). Aquí, la filosofía general y la lógica se reúnen con la crítica social y la acción.

[36] Artículo «Materialismo dialéctico», t. XXII de la *Enciclopedia Soviética,* pág. 154.

Para mostrar la unidad del pensamiento marxista a través de su profundización, recordemos aquí las fórmulas de la *Deutsche Ideologie* (escrita hace un siglo por Marx y Engels):

> Donde acaba la especulación, en la vida real, comienza el conocimiento real y positivo, la exposición de la actividad práctica y del proceso práctico del desarrollo de los hombres. Las frases sobre la conciencia cesan, y la conciencia debe reemplazarlas. La filosofía independiente pierde sus condiciones de existencia; en su lugar puede aparecer el resumen de los resultados más generales que se puede abstraer del estudio del desarrollo histórico. En sí, estas abstracciones no tienen ningún sentido; sólo pueden servir para facilitar una ordenación de la materia histórica, para encontrar la sucesión de sus capas... [37].

> *l)* El entronque del pensamiento con el lenguaje (entre otros, el idioma chino y su falta de desarrollo...). En alemán, las palabras tienen a veces significados opuestos (no sólo «distintos», sino precisamente opuestos) [según Hegel] «una alegría para el pensamiento». «Historia del pensamiento = historia del lenguaje [38].»

Este aspecto del problema está aquí sólo indicado. Corresponde a estudios especializados.

> La lógica se asemeja a la gramática en que para el principiante es una cosa y otra distinta para el conocedor de la lengua (y de las lenguas) y del espíritu del lenguaje [39].

> *m)* Se ha acusado a Hegel de llevar a su colmo la confusión verbal al «integrar a la contradicción en el proceso de la lógica [40]».

Antes de Brunschvicg, Trendelenburg había objetado a Hegel que la «deducción» de sus categorías no es rigurosa, no es puramente lógica: los nuevos conceptos no se extraen «analí-

[37] D. I.: *Gesamtausgabe,* I, 5, pág. 16. («Ideología alemana», edición castellana de Pueblos Unidos, Montevideo.)
[38] LENIN: *Cuadernos,* pág. 109 (pág. 85 de la ed. cast.).
[39] *Ibid.,* pág. 117 (pág. 94 de la ed. cast.).
[40] Cfr. BRUNSCHWICG: *Las edades de la inteligencia,* pág. 115-116.

ticamente» de los precedentes; se habrían introducido «subrepticiamente» nociones sacadas de la experiencia.

Ahora bien, precisamente el mérito de Hegel es haber demostrado (y esto aunque su posición idealista pudiera explicar en parte el malentendido) que lo real no es «deducible» y que el contenido se reintroduce progresivamente en la forma del pensamiento, pero conocido, penetrado por los pasos sucesivos, admitido a medida que se da esa penetración. A condición de que los pasos se sucedan en un orden riguroso, dialéctico. Es decir, que no hay que reclamar que la lógica dialéctica sea formal, ni juzgarla de acuerdo con un criterio puramente formal. Por otra parte, se verá suficientemente a lo largo de toda la exposición que la lógica dialéctica no renuncia de ninguna manera a las reglas que aseguran la coherencia del discurso. El reconocimiento *formal* del principio de identidad no es rechazado por Hegel y por los dialécticos materialistas. Si algunos «dialécticos» lo han creído así es que han confundido la dialéctica con la sofística, con el

> afán subjetivo dictado por la mera vanidad de hacer vacilar y destruir lo permanente y verdarero, o que por lo menos conduce a la vacuidad del objeto [41].

Muy al contrario, el principio de identidad es *necesario* para la progresión de las categorías, puesto que el motor de la «superación» dialéctica es precisamente la necesidad de resolver las contradicciones; puesto que la unilateralidad, la descripción de lo real, a partir de una categoría aislada, hacen insoluble la contradicción al descuidarla; puesto que en lo real los términos contradictorios entran en conflicto hasta que de su interacción surje algo distinto y nuevo que resuelve el conflicto... Por eso Hegel, aunque en abstracto, ha mostrado que los conceptos contradictorios son los aspectos de una unidad «superior». Sin esta racionalidad, la dialéctica hegeliana vuelve a caer en el nivel irracional de una pseudo dialéctica, y se convierte, como en Heidegger, en una metafísica del ser y de la nada...

Objetivamente, es injusto y falso reprochar a Hegel que ha abandonado las reglas de la coherencia formal, y también es falso acusarle de haber inventado un nuevo formalismo conceptual. Estos dos reproches, por otra parte, se destruyen el

[41] HEGEL: *W. d. L.*, I, pág. 43.

uno al otro. La lógica dialéctica, por primera vez, *refuta* la lógica formal en tanto que método adecuado de descubrimiento, de descripción o de exposición de lo real. Pero, al mismo tiempo, la lógica dialéctica opera una *promoción* de la lógica formal, la integra al superarla; al elevarla a un nivel superior, rehabilita el rigor lógico y el concepto.

Engels no ha desarrollado la comparación tomada de las relaciones de la gramática y del lenguaje; pero, en varias ocasiones, ha indicado otra analogía: la de la lógica formal con la aritmética y la teoría de los números, y la de la lógica dialéctica con el cálculo diferencial e integral (que se refiere al *movimiento* de las variables y de las funciones).

La lógica dialéctica aporta una crítica detallada de todas las tentativas que pretenden definir al ser como inmóvil.

La contradicción impide que el pensamiento se detenga, lo «impulsa hacia adelante», *a la vez* porque ella sólo es verdadera en movimiento y porque lo real es moviente. La unidad es *a la vez* la unidad del pensamiento consigo mismo y la del pensamiento con lo real y, por último, la de lo real (que se alcanza *a través de* las contradicciones). Hegel prueba, pues (aunque este resultado se encuentre expresado místicamente en él), que lo real es un proceso, que ese proceso se desarrolla a través de los conflictos y que la expresión del proceso real se encuentra en conceptos que también son movientes y contradictorios. Prueba, simultáneamente, que lo real sólo puede conocerse mediante conceptos y nociones, y que el hombre no tiene otro medio de conocer que los conceptos, que precisamente se acercan a lo real en la medida en que su contenido dialéctico es más rico.

Por otra parte, *es preciso comenzar.* Esta fórmula derriba materialistamente el famoso principio aristotélico. No, no es preciso no detenerse jamás, sino que es preciso comenzar. El conocimiento, el pensamiento, el hombre no encontrarán jamás en el ser un límite que los detenga. Pero ellos han comenzado.

Se verá más adelante que la lógica determina precisamente el *comienzo* preciso, riguroso, del conocimiento.

El conocimiento del movimiento ha comenzado por el conocimiento de lo inmóvil (de lo aparentemente inmóvil). El pensamiento en movimiento ha comenzado por un pensamiento inmóvil, es decir, que pretendía *detenerse,* fijarse precisamente en el nivel de su comienzo.

Observemos, de paso, que la división «moderna» de los tratados de lógica en lógica formal y metodología acepta implícitamente la inutilidad de la lógica formal en tanto que instrumento del conocimiento. Aparte las tentativas para «basar» la inducción, nadie se ocupa en absoluto de mostrar la unidad de esos dos aspectos: lógica abstracta y metodología concreta. Se acepta su separación, sin explicarla; se acepta sin esfuerzo la clasificación de las ciencias, la diferencia o la separación de los terrenos. Es cierto que en el interior de cada terreno se cree, quizá, que se opera exclusivamente con la lógica de la identidad, pero se olvida que cada terreno *comienza*; no se dice dónde, ni cómo, ni por qué.

Se percibe ya el carácter complejo del problema *filosófico* (esencialmente filosófico, o esencial a la filosofía) del comienzo; comienzo de hecho (histórico) y de derecho (lógico y teórico); comienzo del pensamiento propiamente dicho (conocimiento separado de lo inmediato, pero regresando sin cesar a lo inmediato por la aplicación técnica y la experiencia); comienzo de cada ciencia, etc... Resulta inútil subrayar que ese «problema» no tiene nada de eterno y de absoluto [42].

> *n*) Suele entenderse por lógica «la ciencia del pensamiento», la «pura forma de un conocimiento». Hegel refuta esta concepción. Se manifiesta en contra de la «cosa en sí», como algo que se halla «sencillamente más allá del pensamiento». Las formas del pensamiento en apariencia «son inaplicables, cosas en sí». Pero el entendimiento, ¿no es también una cosa en sí? [43].
>
> El método es la conciencia de la forma adoptada por el automovimiento interior de su contenido... Es el propio contenido, la dialéctica que lleva en sí, lo que le impulsa hacia adelante... La esfera dada de los fenómenos es impulsada hacia adelante por el contenido de dicha esfera, por la dialéctica, que [este contenido] lleva en sí mismo... [es decir, por la dialéctica de su propio movimiento] [44].

[42] A este propósito, cfr. HEGEL: *W. d. L.*, I, págs. 63, 68; II, páginas 350, etc.
[43] LENIN: *Cuadernos*, pág. 114 (pág. 91 de la ed. cast.), sobre HEGEL: *W. d. L.*, I, págs. 27-31.
[44] *Ibid.*, pág. 115 (pág. 92 de la ed. cast.), sobre *W. d. L.*, I, páginas 41-42.

> Lo negativo es a la vez positivo. La negación es algo definido, tiene un determinado contenido; las contradicciones internas reemplazan el viejo contenido por otro nuevo y más alto. En la vieja lógica no hay transición ni desarrollo (de los conceptos y del pensamiento), no hay «un necesario nexo interior» de todas las partes, ni transición de las unas a las otras. Y Hegel formula dos postulados fundamentales: la necesidad de la concatenación y el nacimiento inmanente de las diferencias. ¡¡Muy importante!! Esto significa, a mi juicio: 1, Conexión necesaria, nexos objetivos entre todos los aspectos, fuerzas, tendencias, etc., en la esfera de los fenómenos dados. 2, «Nacimiento inmanente de las diferencias», la lógica objetiva interna de la evolución y de la lucha entre las diferencias, polaridad... [45].
>
> Un ser determinado [46] o finito es un ser que se refiere a otro; es un contenido que guarda relación de necesidad con otro contenido o con todo el universo. Con respecto a la dependencia recíproca del conjunto, la metafísica pudo hacer la afirmación —tautológica en el fondo— de que la destrucción de un solo grano de polvo bastaría para que se derrumbara todo el universo.
>
> El gran mérito de Kant consistió en haber despojado a la dialéctica de la apariencia de acto arbitrario. Dos cosas importantes: la objetividad de la apariencia (N. B.: ¡¡confuso, volver sobre esto!!), la necesidad de la contradicción, el alma que se mueve a sí misma (*selbstbewegende Seele*) (la «negatividad inherente»)... el «principio de toda vitalidad natural y espiritual [47]».

Se puede citar también aquí a Hegel:

> Las antinomias kantianas siguen formando una parte importante de la filosofía crítica; provocarán el derrumbamiento de la filosofía moderna; puede considerárselas como uno de los principales puntos de transición hacia la filosofía moderna... [48].

Sin embargo, Kant se equivoca cuando cree que no hay más

[45] *Ibid.*, pág. 116 (pág. 93 de la ed. cast.), sobre *W. d. L.*, I, pág. 43.
[46] *Ibid.*, pág. 122 (pág. 102 de la ed. cast.), sobre *W. d. L.*, I, pág. 83.
[47] *Ibid.*, pág. 116 (pág. 94 de la ed. cast.), sobre *W. d. L.*, I, pág. 44.
[48] *W. d. L.*, I, 216.

que cuatro antinomias; un examen más profundo muestra que «en todos los conceptos hay una unidad de movimientos opuestos, a los que podría darse también la forma de aserciones antinómicas», de lo cual no se ha privado el escepticismo [49].

Kant ha visto con claridad que las antinomias no son sofismas, que la razón tropieza necesariamente con ellas. Sin embargo,

> su verdadera solución no puede consistir más que en esto, que dos determinaciones en tanto que opuestas y necesarias al mismo concepto sólo son válidas en su unilateralidad, cada una en sí, pero sólo alcanzan su verdad en la unidad de su concepto [50].

En efecto, *formalmente*, dos proposiciones opuestas pueden ser simultáneamente falsas, pero no pueden ser simultáneamente verdaderas. Y, sin embargo, lo son, y no en sí, por lo tanto, sino en la unidad superior. Lo falso es, pues, lo unilateral; la verdad se encuentra en la *totalidad*. Por otra parte, al ser un proceso el ser, la unidad y la totalidad no pueden ser sino momentáneas, lo cual es otra manera de decir que el proceso es necesariamente contradictorio.

Cfr. la discusión precisa de una antinomia (simplicidad y no-simplicidad de la «sustancia» [51]) con la conclusión notablemente materialista de Hegel:

> Vis a vis de la pluralidad abstracta, igual que vis a vis de la continuidad abstracta, lo real es un ser concreto; e igual ocurre vis a vis del espacio y del tiempo, el movimiento y la materia [52].

o) La cuestión de las «verdades eternas» y «absolutas» se encuentra llevada al primer plano de la actualidad filosófica, como consecuencia de los esfuerzos de los lógicos contemporáneos (husserlianos y empiristas) para restaurar esas verdades. En particular, el empirismo lógico insiste con fuerza sobre la existencia de proposiciones absolutamente verdaderas (como ésta: llovía en París el

[49] *Ibid.*, pág. 217.
[50] *Ibid.*, pág. 218.
[51] *Ibid.*, págs. 222 a 228.
[52] Cfr. también *Pequeña lógica*, introd. (*Morceaux Choisis*, páginas 51 y 55.)

15 de septiembre de 1946). Para la dialéctica, al contrario, todo enunciado que se refiere a lo concreto implica su opuesto.

Engels, lo mismo que Hegel, insiste sobre la trivialidad de esas pretendidas verdades eternas. Apenas valen, dice, para «uso doméstico» [53]. Y añade que todas las leyes naturales «eternas» se transforman, con la profundización de la ciencia, en leyes históricas. ¿Es una «ley eterna» que el agua sea líquida entre 0 y 100 grados? Para que sea válida

> hace falta, primero, que haya agua, y después, una temperatura y una presión determinadas. En la luna, no hay agua; en el sol, no hay más que sus elementos; en esos astros, pues, la ley no tiene ningún sentido... Toda teoría se transforma en una representación histórica de los cambios que se producen en un sistema mundial desde su nacimiento hasta su declinación, y, por lo tanto, en una historia en la que aparecen en cada grado leyes diferentes, es decir, formas diferentes del mismo movimiento universal; así, ¿qué es lo que permanece como universalmente válido?: el movimiento...

Todos los esfuerzos de los lógicos modernos para establecer una lógica de las proposiciones, de las implicaciones, que elimine la contradicción y restaure la identidad pura, la inmovilidad y la identidad de lo verdadero, se ven aniquilados por el movimiento del conocimiento real. Esos esfuerzos llegan, en el empirismo, a intentar disociar de todo contenido (de toda «ontología») a la forma lógica de las proposiciones y de las implicaciones. Por ello la lógica dialéctica puede estar de acuerdo con la lógica tradicional, la de Aristóteles, que por lo menos se esforzaba por aprehender (aunque fuera metafísicamente) el ser. Los esfuerzos de los lógicos modernos se definen mucho menos por la búsqueda de lo verdadero y de lo concreto que por un deseo llevado hasta el frenesí de eliminar a la dialéctica. Para ellos, cualquier dialéctica no es más que un tejido de absurdidades. Por eso la discusión entre estos formalistas y los dialécticos sobrepasa el cuadro de la «pura» filosofía. Chocan dos concepciones: la de lo verdadero como vacío, abstracto, inmóvil e ineficaz, y la de la verdad como proceso, como totalidad concreta.

[53] *Op. cit.*, pág. 173.

Engels, en el *Anti Dühring*, hace toda clase de aclaraciones deseables sobre todos estos puntos, así como Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Cfr., sobre todo, página 105 (página 123 de la ed. cast.):

> Para hacer progresar el materialismo hace falta saber plantear y resolver dialécticamente la cuestión de la correlación entre la verdad absoluta y la verdad relativa.

Y página 108 (página 126 de la ed. cast.):

> Para el materialismo dialéctico no hay una línea infranqueable de demarcación entre la verdad relativa y la verdad absoluta.

Sobre el carácter móvil, innovador, complejo de las operaciones matemáticas más simples [54]: «siete y cinco *son* doce, la forma verbal *son* es aquí, evidentemente, la expresión, la traducción de un verdadero acto realizado» (E. Meyerson). Siete y cinco no son divisibles por tres, ni por dos, ni por cuatro; ahora bien, doce es divisible por dichos números. El acto ha introducido, pues, algo nuevo. La forma de la identidad permanece en la superficie de esta actividad. Haciendo todas las reservas sobre la teoría de la identidad racional, «invirtiendo» materialistamente la mayoría de sus afirmaciones, el lector de Meyerson encontrará en él excelentes ejemplos y argumentos [55].

«¡Sin embargo, uno y uno siguen siendo dos!», exclama triunfalmente el partidario de las verdades eternas. ¡Habría que verlo! En la teoría cantoriana de los conjuntos, *uno* (conjunto numerable) + *uno* (otro conjunto numerable) = *uno* (conjunto numerable, y, en ciertos casos, o desde ciertos aspectos, el todo es igual a la parte.

p) Engels (*op. cit.*, pág. 203) y Lenin (*op. cit.*, pág. 190) (página 194 de la ed. cast.) alaban a Hegel por haber ligado a la lógica con la vida, en el sentido general, biológico, de esa palabra:

> El problema de la *Vida* no pertenece a la «lógica, como comúnmente se imagina». Pero si el objeto de la lógica es la verdad —y la verdad como tal está esencialmente en el conocimiento— entonces es preciso tratar del conocimiento y, en relación con el conocimiento, ya es necesario hablar de la vida... La idea de incluir la *Vida* en la lógica es comprensible (y brillante) desde el punto de vista del *proceso* del reflejo del mundo objetivo en la conciencia (al principio individual) del hombre y de la prueba de dicha conciencia (reflejo) por medio de la práctica. El *Juicio* original de la Vida consiste en lo siguiente: en que se separa, como sujeto individual, de lo objetivo (Hegel).
>
> Si se considera la relación del sujeto con el objeto en la lógica, es preciso tener en cuenta también las premisas generales del ser del sujeto *concreto* (= la vida del *Hombre*) en el medio objetivo... Invirtiéndolo, materialismo puro. ¡Excelente, profundo, correcto! Hegel muestra cuán altamente correctos y exactos son los términos «en sí» y «para sí»... [56].

[54] Cfr. MEYERSON: *Cheminement de la pensée*, II, pág. 335.
[55] Sobre la crítica del método matemático, cfr. *Fenomenología*, páginas 38-39, y *Morceaux Choisis*, págs. 70-72.

Y ello para probar que el enlace del pensamiento con la naturaleza, por intermedio de la vida, del organismo, del cerebro, de la mano —y del trabajo—, no es, según el materialismo dialéctico, un enlace superficial y mecánico. Se trata de un proceso total...

La objetividad del conocimiento racional (de la idea) envuelve como momentos y grados: la vida, la subjetividad (la conciencia), la práctica (como relación fundamental del sujeto y del objeto, mediación entre el hombre y la naturaleza), el concepto.

Hegel ha mostrado cómo estas «esferas» se suponen, se implican, se envuelven una a otra, pasan una a otra y regresan una a otra mediante un movimiento incesante. Sin embargo, el orden y la jerarquía con que él las sitúa son impugnables, por ser idealistas y metafísicos. El concepto, como producto de la actividad de un ser consciente y actuante, supone la vida; ¡pero no es la vida la que supone el concepto! Rectificado, invertido, el encadenamiento hegeliano adquiere su sentido materialista.

q) El error se define, pues, por la *unilateralidad*. Esta puede ser más o menos grave, es decir, que la parcela de verdad

[56] LENIN: *Cuadernos*, pág. 191 (págs. 194-195 de la ed. cast.).

(de realidad) que el pensamiento aísla, y en la que se fija para llevarla a lo absoluto, y a la que añade interpretaciones caprichosas para completarla, puede ser más o menos reducida.

¿Cuáles son los efectos de la unilateralidad? Esta niega el resto del mundo, lo olvida o finje olvidarlo. Al fijarse en lo poco que ella alcanza, el pensamiento niega el movimiento y su propio movimiento. Así, elimina (en apariencia) la contradicción dialéctica. Pero la contradicción no desaparece por eso; se convierte en *insoluble* y *externa* con relación al pensamiento, es decir, al hombre pensante. Este cesa de ver las contradicciones del mundo real; se le escapan. Pero su pensamiento se debate (casi siempre «inconscientemente») en contradicciones entre sí mismo y lo real. Al no aprehender todo lo real y al dejar de *tender* hacia esa aprehensión, al detenerse en una *abstracción* a la que él toma por lo real, ese pensamiento siente que lo real está fuera de él y se siente separado de él. La contradicción, convertida en externa e insoluble, deja de ser dialéctica para convertirse en *destructora*: el pensamiento unilateral será destrozado; el movimiento, la historia, el conocimiento arrastrarán a su pesar al pensamiento unilateral, pero lo destruirán en su forma en lugar de enriquecerlo progresivamente. Su contenido se le escapará...

Para precisar, he aquí un ejemplo. El racionalismo metafísico (el de Benda) fija a la razón en un absoluto fuera del tiempo, por encima del hombre actuante. Esta razón niega idealmente el devenir, las contradicciones múltiples de ese devenir, el movimiento dialéctico. Los relega al absurdo. Pero el devenir dialéctico se venga en seguida, si puede hablarse así. Lo real se le escapa a esa razón. Es *impotente*, es *estéril*; la contradicción reaparece en su integridad, como contradicción entre lo real y lo racional. Contradicción *insoluble*: jamás la razón abstracta podrá explicar el devenir, ni intervenir eficazmente en ese devenir. Nada puede colmar ese abismo. Contradicción *externa*: Benda, por volver a él, no comprenderá jamás la dialéctica y no comprenderá jamás cómo su propia posición se deriva de la dialéctica.

¿Por qué dicha doctrina cae en la unilateralidad? Aquí, la crítica teórica de las ideologías implica y encuentra la *crítica social*. ¡La unilateralidad tiene un sentido de clase!

r) Es preciso insistir sobre este importante punto: los términos «absoluto», «infinito» —y, por lo tanto, también el término «idea»— no se excluyen ni se suprimen en el materialismo dialéctico. Sólo que asumen, en él, un sentido nuevo.

«Existe también un conocimiento infinito... Así, la ley del cambio es infinita [57]...» Pero Engels muestra en seguida cómo este infinito, a su vez, está «manchado de finitud». La ley del devenir, ese conocimiento concreto e infinito entre todos, se convierte en la más abstracta y la más finita desde el momento en que se la toma aparte, al margen de un contenido, reemplazando al contenido.

No deja por ello de ser cierto que esta ley implica un infinito, un absoluto: una *idea* del mundo [58].

Engels recoge (ya lo hemos visto) la distinción hegeliana del «mal infinito» y del infinito verdadero. ¡Es inútil decir que la metafísica y la teología caen precisamente en el *mal* infinito!...

El verdadero infinito ha sido ya planteado por Hegel como «espacio y tiempo llenos», y, por lo tanto, como proceso natural e historia. Desde Hegel, prosigue Engels, la naturaleza se ha resuelto en historia, y la historia no se distingue de la historia natural más que en cuanto es proceso de evolución de organismos *conscientes*. El *mal* infinito, el espacio y el tiempo «en sí», abstractos y vacíos, aparecen como momentos superados.

Se ve claramente hasta qué punto es injusto atribuirle a Engels un «realismo» ingenuo del tiempo y del espacio [59].

> Nosotros no podemos conocer sino lo finito... Esto es enteramente cierto en la medida en que sólo los objetos finitos entran en el dominio de nuestro conocimiento. Pero esta proposición exige un complemento: no podemos conocer sino lo infinito... Todo conocimiento consiste en el hecho de que elevamos, en el pensamiento, a lo singular, a la particularidad, y desde allí a la universalidad. Así, pues, encontramos a lo infinito en lo finito, a lo eterno en lo transitorio... La forma de la universalidad es la forma de la infinitud... Todo conocimiento verdadero de la

[57] ENGELS: *Ibid.*, pág. 203.
[58] Cfr. el último capítulo de ese volumen.
[59] ENGELS: *Ibid.*, pág. 159.

naturaleza es, pues, conocimiento de lo infinito, y, por lo tanto, esencialmente absoluto [60].

Pero... de la misma manera que la infinitud de la materia cognoscible se compone únicamente de finitudes, así la infinitud del pensamiento absolutamente cognoscente se compone de un número infinito de cabezas humanas finitas, que trabajan unas al lado de otras en este conocimiento infinito... El conocimiento de lo infinito no puede realizarse, pues, más que en una progresión asintótica infinita. Esto nos basta para decir: el infinito es tan cognoscible como incognoscible, y eso es todo lo que necesitamos [61].

Cfr. también, en la página 400, lo que dice sobre el que cree alcanzar lo infinito y encerrar en un «sistema» el Todo orgánicamente ligado que es la naturaleza:

El que elabora un sistema debe llenar las innumerables lagunas de sus conocimientos mediante su invención personal, es decir, mediante fantasías irracionales. Debe ideologizar...

Sobre la unidad de lo finito y lo infinito habría que desarrollar las indicaciones de Lenin sobre *W. d. L.*, I, 137.

Hegel dice que lo *finito* es el *algo*, tomado desde el punto de vista de su límite inmanente, desde el punto de vista de su contradicción consigo mismo; contradicción que lo impulsa a [este algo] y lo empuja por encima de sus límites.

Y Lenin añade:

Cuando se dice de las cosas que son finitas se reconoce con ello que su no-ser constituye su naturaleza... ¡Agudo e ingenioso! Hegel analiza conceptos que por lo general aparecen muertos y muestra que en ellos hay movimiento. ¿Lo finito? ¡Lo que se mueve hacia un fin! ¿Algo? Significa *no lo que* es, sino otro... ¿El ser en general? Una indeterminación tal que ser = no-ser. Multifacética y universal elasticidad de los conceptos, que llega hasta la identidad de los contrarios: en eso reside la esencia del

[60] Cfr. también *Ibid.*, pág. 237.
[61] *Ibid.*, pág. 236.

asunto. Esta elasticidad, subjetivamente aplicada = eclecticismo y sofistería. Si se aplica *objetivamente*, es decir, si refleja la multilateridad del proceso material y su unidad, tenemos la dialéctica... [62].

Sin embargo, la razón «va ya más allá», precisamente al determinar los límites de lo finito; todo lo que es humano sale de sus límites (Lenin), aunque esta superación (en el pensamiento) no sea aún una «verdadera liberación de los límites».

s) *Verstand und Vernunft*. Esta distinción hegeliana, según la cual sólo el pensamiento dialéctico es racional, tiene un sentido. Toda *Verständigkeit*: *inducción, deducción*, y, por lo tanto, también *abstracción, análisis* de objetos desconocidos (partir una nuez es ya un comienzo de análisis), *síntesis* (ya en las astucias animales) y como unidad de los dos, *experimentación* (ante nuevos obstáculos y ante situaciones nuevas): Todo eso el hombre lo tiene en común con los animales... Por el contrario, el pensamiento dialéctico (porque presupone la investigación sobre los conceptos) sólo es accesible para el hombre [63].

Subrayemos en seguida que esta teoría de la *inteligencia* (entendimiento, *Verstand*) se corresponde con los conocimientos de la psicología moderna. La inteligencia, desde el animal y el niño, aparece como una función determinada, aunque no aislable; ella intercala —entre el impulso y la realización del deseo espontáneo e instintivo— una serie de pasos *intermedios*; se mide por el número de esos pasos; se sirve de *medios* (instrumentos) y forma ya *conceptos* elementales; procede mediante tanteos (ensayos y errores), pero también lo hace a menudo mediante el descubrimiento rápido de respuestas a una situación nueva, de soluciones prácticas a los problemas planteados por un obstáculo [64].

La relación de la inteligencia y de la razón no puede comprenderse completamente más que en función de las relaciones

[62] LENIN: *Cuadernos*, pág. 124-127 (pág. 106 de la ed. cast.).
[63] ENGELS: *Op. cit.*, pág. 193. Cfr. *Morceaux Choisis*, pág. 67 y siguientes.
[64] Cfr. el volumen de la presente obra consagrado a la psicología, así como los trabajos de HENRI WALLON, y el libro de ZAZZO: *Devenir de l'intelligence*, París, 1946, cap. I, págs. 1 a 23.

de lo finito y lo infinito, de lo relativo y lo absoluto, de lo mediato y de lo inmediato, etc.

Ninguno de estos problemas puede aislarse. ¡No hay líneas de demarcación absolutas! La inteligencia permanece sobre el plano de lo mediato, de lo finito, de lo relativo, de lo abstracto. La razón y el método racional (dialéctico) superan este plano y se sitúan —en su tendencia y en su movimiento— en el plano de lo inmediato superior (vuelto a encontrar, reconocido), de lo infinito, de lo absoluto, de lo concreto.

La inteligencia forma ya conceptos (prácticos), pero el concepto no asume todo su alcance más que por y en el pensamiento racional, que, por otra parte, *supera* el concepto (limitado, el concepto de un «algo») e implica la *idea* (la totalidad).

Cfr. también Lenin sobre Hegel:

> El entendimiento determina, la razón niega; es dialéctica, pues reduce a la nada las determinaciones del entendimiento. La combinación de ambos, la razón intelectiva o entendimiento racional = lo positivo...[65].

Cfr. también las notas de Lenin sobre la historia de la filosofía de Hegel:

> Nosotros no podemos imaginar, expresar, medir, describir el movimiento sin interrumpir la continuidad, sin simplificar, hacer más tosco, desmembrar, estrangular lo que está vivo. La representación del movimiento por medio del pensamiento siempre hace más grosero, mata, y no sólo por medio del pensamiento, sino también por la percepción sensorial... Y en eso reside la *esencia* de la dialéctica, y precisamente esa esencia es expresada por la fórmula: la unidad, identidad de los contrarios...[66].

Para los que acusarían de «bergsonismo» a la dialéctica materialista, cfr. *ibid.*, página 210:

> Existencia y concepto. Hegel parece distinguirlos así: un hecho (un ser) es tomado separadamente, es arrancado a la conexión, y la conexión (concepto) se restablece como relación, enlace, ley, necesidad...

[65] LENIN: *Cuadernos*, pág. 107 (pág. 84 de la ed. cast.). Cfr. el fragmento de HEGEL correspondiente: *Morceaux Choisis*, pág. 67.

[66] *Leninski Sbornik*, XII, pág. 224 («Cuadernos filosóficos», La Habana, 1964, p. 252).

Cfr. también página 228:

> El sentido de lo universal es contradictorio. Por un lado, está muerto, es incompleto, pero no es, en suma, sino un *grado* en la marcha hacia lo concreto, pues nosotros no conocemos jamás lo concreto completamente; la suma *infinita* de conceptos universales, de leyes, etc., he aquí lo concreto en su plenitud. El movimiento del conocimiento hacia el objeto es siempre dialéctico.

Lenin muestra en unas pocas líneas que ese movimiento es *a la vez* histórico y práctico, teórico y metódico (racional), y que esos aspectos se mezclan en una aparente confusión; ese movimiento presenta «puntos nodales» cuando un momento de la historia y del pensamiento permite un paso hacia adelante en el conocimiento.

Cfr., por último, Hegel, *Pequeña Lógica*, VI, 348.

> La libertad comprendida como el contrario abstracto de la necesidad no es más que un concepto del entendimiento. El verdadero concepto de la libertad, el de la razón, contiene a la necesidad en tanto que superada.

t) La relación de lo inmediato y de lo mediato es una de las más importantes y más difíciles de aferrar (sobre la aplicación a la crítica de las ideologías contemporáneas, cfr. el volumen sobre *El Existencialismo*).

a) Lo inmediato es lo simple (relativamente), y, por lo tanto, es también el *comienzo*.

En el comienzo de todo conocimiento se encuentra lo inmediato sensible, la sensación. Pero la sencillez de la sensación se revela como aparente, y el conocimiento va más allá de la sensación al reconocer esto. La sensación parece concreta, en principio, pero en seguida se revela como un concreto aparente, inesencial, como un simple «fenómeno» (Cfr. los comienzos de la *Fenomenología*, de Hegel, sobre la naturaleza abstracta del «puro» concreto, el aquí y el ahora).

Al comienzo de la ciencia y de cada ciencia (de cada conocimiento racional) se encuentra un conocimiento adquirido histórica y prácticamente, es decir, mediato. Convertido en comienzo racional de la ciencia (por ejemplo: las definiciones de la geometría euclidiana), este conocimiento se convierte, como tal, en un inmediato superior. Este inmediato cambia, se pro-

fundiza, se transforma con el desarrollo de la ciencia, es decir, que integra sin cesar en sí nuevos conocimientos adquiridos (mediatos).

> Así, cada paso en el progreso de la determinación posterior, al alejarse del comienzo..., es también un acercamiento de retorno a éste [67].

Lenin observa, con Hegel, que no hay que menospreciar ese comienzo «imperfecto porque es comienzo», y, por lo tanto, hipotético, provisional, de toda ciencia. Así es como

> La verdad es sólo el venir hacia sí a través de la negatividad de la inmediación, [y como] a causa de la naturaleza del método, la ciencia se presenta como un círculo que regresa sobre sí mismo, porque la mediación curva su fin hacia atrás, hacia su principio... Las distintas ciencias son fragmentos de esta cadena...

Y también, por eso,

> El método es el Concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo; por consiguiente, es la simple relación consigo mismo, que es el Ser. Pero ahora es también un Ser lleno, el Ser como la totalidad concreta [68].

El método (dialéctico) es, así, lo inmediato supremo que ha atravesado todas las mediaciones. Resume el conocimiento. Se encuentra *al término* del conocimiento, cuyo compendio es, pero se encontraba también en su principio, bajo forma todavía indeterminada. Formula leyes universales del movimiento, sin inmovilizar el movimiento por el pensamiento al determinar sus leyes. Universal, se aplica a todo objeto, a todo inmediato y también al pensamiento que avanza a través de los pasos intermedios (mediaciones).

El método es, así, la *idea,* «la idea del conocimiento que, incluida en la subjetividad, es impulso para superar a ésta», de tal suerte que toda verdad alcanzada «se convierte, en tanto que último resultado, en el comienzo de otro terreno». Así, en efecto, la idea se pone

> como la unidad absoluta del Concepto puro y de su Realidad, y se reúne de ese modo en la inmediación del Ser;

[67] Cfr. *Cuadernos,* pág. 212 (pág. 224 de la ed. cast.).
[68] *Ibid* (pág. 225 de la ed. cast.).

> y, por lo tanto, como totalidad en esta forma, es Naturaleza.

Lenin, repitámoslo aquí, añade a estas citas del último capítulo de la *Gran Lógica* el siguiente comentario:

> Esta frase es altamente digna de mención. La transición de la idea lógica a la *naturaleza.* Le pone a uno el materialismo al alcance de la mano. Engels tenía razón cuando decía que el sistema de Hegel era materialismo vuelto del revés [69].

Sería inútil reiterar estas citas a propósito del método y de la idea, puesto que ya han encontrado aquí su sitio (a propósito de lo inmediato y de lo mediato).

b) Insistimos una vez más sobre el hecho de que lo *mediato* —la adquisición progresivamente más compleja— asume formas sucesivas y atraviesa *grados* cada vez más elevados antes de formularse en el método, en el plano de lo infinito, de lo absoluto, de la idea.

La *práctica,* y especialmente la *práctica social* desarrollada, es uno de esos grados. Así, lo adquirido por los esfuerzos de una época, de una generación, etc., se convierte en lo inmediato y lo dado para la época siguiente.

El *concepto* es también algo adquirido (por la práctica, por la inteligencia, el análisis y la experiencia, etc.) que se convierte luego en un inmediato [70].

Es esencial observar —y Lenin insiste mucho sobre este punto— que la práctica y el concepto son, así, grados, momentos del pensamiento, a los que luego reconoce y legitima racionalmente el método dialéctico. Así, y sólo así, la dialéctica se enlaza *racionalmente* con el «criterio de la práctica», sin que se pueda oponer el carácter empírico o pragmático de este criterio a la universalidad del método.

c) Lo inmediato y lo mediato intercambian, pues, perpetuamente sus determinaciones como tales. Son, alternativamente, la negación uno de otro y la negación de esta negación. Ora son lo concreto y ora lo abstracto (así, por volver a poner ese ejemplo, la sensación en tanto que inmediata es, en primer lugar, lo puro concreto; luego se manifiesta como una abstrac-

[69] LENIN: *Cuadernos,* pág. 214 (pág. 226 de la ed. cast.).
[70] Cfr. *Cuadernos,* págs. 198, 208, etc.

ción y es el conocimiento alcanzado, mediato, que es lo concreto; pero entonces es preciso regresar a la sensación por la experiencia, la aplicación práctica, etc.).

> *u*) La formación de nociones (abstractas) y las operaciones con ellas incluye ya la idea, la convicción, la *conciencia* de necesidad de las leyes en la conexión universal objetiva... Es imposible negar la objetividad de las nociones, la objetividad de lo universal en lo particular y en lo singular. Por consiguiente, Hegel es mucho más profundo que Kant y otros en lo referente a la búsqueda del reflejo del movimiento del mundo objetivo en el movimiento de los conceptos.
>
> Así como la forma simple del valor (el acto individual del intercambio de una mercancía por otra) incluye ya, en forma no desarrollada, *todas* las contradicciones principales del capitalismo, así la más simple generalización, la primera y más sencilla formación de *conceptos* (juicios, silogismos, etc.) denota ya el conocimiento cada vez más profundo del hombre en cuanto a la conexión objetiva del mundo. Aquí es preciso buscar el verdadero sentido, la significación y el papel de la *Lógica* de Hegel (N. B.: Invertir: Marx aplicó la dialéctica de Hegel, en su forma racional, a la economía política [71]).

Hablando con propiedad, sólo es abstracto el pensamiento que se *detiene* «sobre una forma negativa» del concepto, es decir, que se fija en el nivel del entendiminto analítico, subjetivamente, arrancando a la interacción universal el fenómeno del ser considerado.

Entonces, la abstracción deja de tener una función, de ser un momento o un grado en el movimiento del conocimiento. Fijada en la *unilateralidad*, se convierte en abstracción en el sentido peyorativo, incluso (o mejor dicho, sobre todo) si pretende completarse mediante representaciones fantásticas [72].

Se pasa, así, de la forma al formalismo, de la abstracción fecunda a la abstracción vacía.

> La actividad pensante es abstracción en la medida en que la razón no tiene en cuenta más que una de las determinaciones múltiples, la escoge, le confiere la simple forma del pensamiento [73].
>
> *v*) El estudio de esta relación recoge y profundiza la relación de la inteligencia y de la razón.
>
> El conocimiento *analítico* es la primera premisa de todo el silogismo, la relación inmediata del Concepto con el Objeto. Por consiguiente, la identidad es la determinación que lo reconoce como propio; es sólo la aprehensión de lo que es. El Conocimiento *sintético* trata de formar un Concepto de lo que es... Por lo tanto, es la segunda premisa del silogismo, según la cual se relacionan entre sí los diferentes como tales... [74].

El entendimiento, que aísla e inmoviliza, llega así a fijar lo que es en una identidad: esta cosa, esta mesa, este tintero. Aprehende así lo que es, pero no forma un concepto en el sentido pleno de la palabra, es decir, ni determina sus relaciones ni sigue su movimiento. La lógica de la identidad sigue siendo, pues, la lógica del entendimiento (analítico). La razón (dialéctica) tiene en cuenta esta «aprehensión», este concepto en estado naciente, pero lo supera, volviéndolo a integrar en el movimiento, y, por lo tanto, en los contradictorios, en la totalidad.

Así, el conocimiento racional y metódico es *analítico*, pero también sintético. Ese movimiento del concepto, esbozado por el análisis, pero que se enriquece por la determinación de las relaciones, de las tendencias, de las contradicciones en la cosa, «puede ser llamado dialéctico». Es una de las definiciones de la dialéctica (Lenin) e implica la unidad del análisis y de la síntesis [75].

Y he aquí, por último, el *Zusatz*, en el párrafo 238 de la *Lógica de la Enciclopedia*, de Hegel, llamada *Pequeña Lógica*, recogido por Lenin en sus *Cuadernos* y acompañado de su aprobación sin reservas:

> El método filosófico es al mismo tiempo analítico y sintético; no en el sentido de que yuxtapone estos dos mé-

[71] LENIN: *Cuadernos*, 173-174 (págs. 172-173 de la ed. cast.).
[72] Cfr. HEGEL: *Pequeña lógica*, VI, pág. 348.

[73] HEGEL: Cfr. «Esquema de la lógica», *Morceaux Choisis*, páginas 88-100. Cfr. también págs. 73-74.
[74] HEGEL: *W. d. L.*, III, 288, anotado por LENIN: *Cuadernos*, página 196 (pág. 202 de la ed. cast.).
[75] Cfr. *Cuadernos*, pág. 204 (pág. 218 de la ed. cast.).

todos del conocimiento finito o los alterna simplemente, sino más bien en el sentido de que los contiene como superados y se comporta a la vez analíticamente y sintéticamente *en cada uno de sus pasos*

(Palabras subrayadas por Lenin, quien ciertamente tiene en su mente el análisis marxista del valor, el cual descubre el comienzo, el fundamento elemental del valor en el cambio, manifestando en él las contradicciones y su movimiento.)

x) Aunque su lugar se encuentra en la teoría de la esencia, se puede citar desde ahora el famoso fragmento de Lenin:

> La idea fundamental [de Hegel] es genial: la idea del vínculo universal, multilateral, vital, de todo con todo, del reflejo de ese vínculo —Hegel vuelto cabeza abajo en forma materialista— en los conceptos humanos, que también deben ser tallados, trabajados, flexibles, móviles, relativos, relacionados entre sí, UNIDOS en oposiciones, a fin de abarcar el mundo. La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en la elaboración *dialéctica* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica.
>
> (¿Y elaboración «puramente lógica»? Coincide. Debe coincidir, como la inducción y la deducción en *El Capital*.)
>
> Un río y las *gotas* de ese río... La posición de cada una de las gotas, su relación con las otras, su vinculación con las otras, la dirección de su movimiento, su velocidad, la línea del movimiento (recta, curva, etc., hacia arriba, hacia abajo...). La suma del movimiento. Los conceptos como *registros* de aspectos individuales del movimiento, de las gotas individuales («las cosas»), de «corrientes» individuales, etc. He aquí, más o menos, la imagen del mundo según la *Lógica* de Hegel, es claro que sin dios y el absoluto... [76].

Cfr. también pág. 146 (pág. 134 de la ed. cast.):

> Movimiento, un movimiento interno... «cambio», «movimiento y vitalidad», «principio de todo automovimiento», «impulso» del «movimiento» y la «actividad» —lo opuesto al *ser muerto*—, ¿cómo creer que esto es el meollo del «hegelianismo», del hegelianismo abstracto y abstruso? Este meollo había que comprenderlo, descubrirlo, rescatarlo, desentrañarlo, depurarlo, y esto fue, en efecto, lo que hicieron Marx y Engels.

[76] LENIN: *Cuadernos*, págs. 150-151 (pág. 140 de la ed. cast.).

A propósito de la *analogía*:

> El instinto de la razón es el que le permite a uno adivinar que una u otra determinación empíricamente descubierta tiene sus raíces en la naturaleza interna del objeto.

Una «observación profunda» de Hegel, observa Lenin [77]. Hay, pues, un nexo de la inducción con la analogía, con el acto de «adivinar, de aventurar una hipótesis». Al no terminarse jamás la experiencia, toda verdad alcanzada tiene un carácter *inductivo,* pero, al mismo tiempo, un carácter *deductivo.* Por una parte, nos introduce en el infinito desenvolvimiento del devenir; por otra parte, determina un tipo, un concepto, una esencia, en nombre de un saber ya adquirido y de un cierto dominio del hombre sobre el *Zusammenhang* universal (interdependencia). Hay, pues, a la vez, *relatividad* de cada conocimiento (lo cual se manifiesta por su carácter inductivo) y *contenido absoluto* en cada paso hacia adelante de este conocimiento (lo cual se manifiesta por su carácter deductivo).

Por último, hay:

> Transición del silogismo de analogía al silogismo de necesidad, del silogismo de inducción al silogismo de analogía, del silogismo de lo universal a lo individual, del silogismo de lo individual a lo universal. La exposición de la *conexión* y de la *transición* [la conexión *es* transición]: tal es la tarea de Hegel. Hegel demostró *realmente* que las formas y leyes lógicas no son una cáscara vacía, sino el *reflejo* del mundo objetivo. Dicho en forma más correcta, no demostró, sino que hizo una brillante conjetura... [(página 174 de la ed. cast.)].

Esta noción de «reflejo» ha sido criticada con frecuencia por idealistas que le atribuían un sentido grosero, vulgarmente materialista. El siguiente texto de Lenin veda esta interpretación:

[77] Cfr. *Cuadernos*, pág. 177 (págs. 176 y 177 de la ed. cast.).

La Naturaleza, esa totalidad inmediata, se despliega en la Idea Lógica y el «Espíritu». La Lógica es la ciencia del conocimiento. Es la teoría del conocimiento. El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero no es un reflejo simple, inmediato, completo, sino el proceso de una serie de abstracciones, la formación y el desarrollo de conceptos, leyes, etc., y esos conceptos, leyes, etcétera (pensamiento, ciencia = «la Idea lógica»), *abarcan* condicional, aproximadamente, el carácter universal, regido por leyes, de la naturaleza en eterno desarrollo y movimiento. Aquí existen en realidad, objetivamente, *tres* miembros: 1, la naturaleza; 2, el conocimiento humano = el *cerebro* humano (como el producto más elevado de esa misma naturaleza), y 3, la forma del reflejo de la naturaleza en el conocimiento humano, y esta forma consiste precisamente en conceptos, leyes, categorías, etc. El hombre no puede captar =reflejar = reproducir la naturaleza como un todo, en su «totalidad inmediata»; sólo puede acercarse *eternamente* a ello, creando abstracciones, conceptos, leyes, una imagen científica del mundo, etc. [78].

El fundamento materialista de la *razón,* y en especial del *silogismo* (silogismo de la acción, del conocimiento, del hombre), queda establecido aquí con tanta claridad y fuerza que será inútil insistir sobre ello.

El reflejo de la naturaleza —moviente— en y por el hombre no es inmediato, pasivo, dado. También él es moviente y se desarrolla como unidad, síntesis, término medio entre lo universal (naturaleza) y lo singular (el hombre, el individuo pensante).

y) Aferrándose a esta identidad rígida cuya antítesis es la diversidad, no ven que con ello la convierten en una determinación unilateral que como tal carece de toda verdad [79].

Cfr. también página 29:

Si todo es idéntico consigo mismo, no es distinto ni contrapuesto, carece de fundamento.

Al ser la identidad el primer término, lo sencillo, lo inmediato, la esencia (de la cosa) sólo se alcanza a través de la mediación, que implica diferencia, oposición, contradicción. Entonces, y sólo entonces, el pensamiento que reflexiona y avanza aprehende el nuevo inmediato, más elevado para él y desarrollado por él: la cosa tal y como es, la *esencia.* Por el contrario, el pensamiento ordinario *yuxtapone* la semejanza y la diferencia, sin comprender la transición de una de estas determinaciones a la otra; se queda en la tautología vacía, repitiendo sin avanzar su punto de partida, o también en los «en tanto que», «por un lado y por otro», etc., sin aferrar la unidad, la *inseparabilidad* de los aspectos.

[78] LENIN: *Cuadernos,* pág. 176 (pág. 176 de la ed. cast.).
[79] *W. d. L.,* II, pág. 33.

Sobre el «cariño» por la naturaleza y la historia de los filisteos, Cfr. *Cuadernos,* pág. 142 (pág. 129 de la ed. cast.).

z) Es sabido que Cournot, lo mismo que Lachelier, eran de la opinión de que no se podía hablar ni de comprehensión ni de extensión en matemáticas, y que, por esta razón, sobre todo, no les pareció que el razonamiento, en este terreno, sea tributario en absoluto del silogismo. Pero Milhaud, por el contrario, demostró que se podía interpretar perfectamente al razonamiento, en la especie, tanto en extensión como en comprehensión. La primera de esas formas viene aquí por sí sola, por así decirlo. Parece natural decir que (a + b) (a — b) entra en la *clase* de los productos de dos sumas algebraicas... Pero la explicitación en comprehensión resulta igualmente posible: diremos entonces que la expresión (a + b) (a — b) presenta, entre otras propiedades, la de ser un producto de dos sumas algebraicas... ¿Diríamos que el triángulo rectángulo entra en la *clase* de las figuras en las que el cuadrado de un lado es igual a la suma de los cuadrados de los otros dos? ¿Qué clase sería ésta, que no comprende precisamente más que a los triángulos rectángulos?... *El concepto general en matemáticas, como en otros terrenos, es algo muy distinto de una reunión puramente externa* de objetos o de nociones.

Es la afirmación de la coherencia de los atributos en la esencia.

Ha de ser descartada enteramente la idea, dice Weyl, hablando de los conjuntos matemáticos, de que un conjunto se constituiría reuniendo sus elementos singulares. El hecho de que conozcamos el conjunto significa sólo que

se nos da una propiedad característica mediante sus elementos. *La demostración matemática conduce a añadir un nuevo atributo a los que la definición implica*[80]. [El subrayado es nuestro].

α) Esta proposición, según muchos lógicos, sería puramente analítica. Tal es, por ejemplo, la posición de Bertrand Russell, que considera que una igualdad del tipo 7 + 5 = 12 es analítica, puesto que puede deducirse solo por la lógica. Por el contrario, B. Russell considera que el enunciado que afirma que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos en un tipo de enunciado sintético. Para B. Russell es sintético lo que apela a la observación empírica, y él reconoce que los empiristas han tenido razón al fundar la geometría sobre la observación empirista. Pero como no admite el origen empírico de la aritmética, ciencia que le parece enteramente racional (es la misma posición de la escuela de Marburg, de Cohen y de Natorp), todo razonamiento aritmético sólo puede ser, para él, analítico, es decir, sólo puede poner de relieve propiedades manifiestamente contenidas en las premisas del razonamiento. Esta tesis disocia irremediablemente el pensamiento.

E. Meyerson, en el *Cheminement de la pensée* (§ 200, página 335), se ha adherido a la posición kantiana:

«Escribamos 7 + 5 = 12; no puede haber la menor duda de que es, como Kant ha demostrado —piense lo que quiera Russell—, una proposición sintética, pues ni en el concepto de 5 ni en el de 7 hay nada que indique que su suma sea divisible por 3 y por 4. *Así, aquí se ha creado algo nuevo* [subrayado nuestro], y, más adelante: Será, en todo caso, más correcto decir 7 y 5 *hacen* 12 (mejor que 7 y 5 *son* 12), pues la forma verbal *hacen* expresa aquí un verdadero acto realizado, es la traducción de dicho acto.»

Sobre el juicio en general, cfr. Hegel, *W. d. L.*, III, 389:

El entendimiento confunde la relación de los términos; pasa por alto, incluso, la naturaleza de la cópula en el juicio, que afirma que el individuo, el sujeto, es igualmente no individual, sino universal.

[80] Cfr. MEYERSON: *Cheminement de la pensée*, pág. 435-437.

Anotación de Lenin: «Un hermoso ejemplo, muy claro; la dialéctica de los conceptos y sus raíces materialistas»[81].

β) «La lógica dialéctica, al contrario que la otra (solamente formal), no se contenta como ésta con enumerar las formas del movimiento del pensamiento, es decir, los diferentes juicios y formas silogísticas, y con yuxtaponerlas sin conexión.

Por el contrario, deduce estas formas unas de otras; las subordina, desarrolla las más elevadas a partir de las inferiores.»

Fiel a su división de la lógica, Hegel agrupa a los juicios como sigue:

1. *Juicio de existencia,* forma simple del juicio, en el que se enuncia una propiedad general de una cosa singular, ya sea afirmativa, ya negativa. (Juicio *positivo*: la rosa es roja; *negativo*: la rosa no es azul; *infinito*: la rosa no es un camello.)

2. *Juicio de reflexión,* en el que se enuncia, a propósito del sujeto, una determinación de relación, una relación. (Juicio *singular*: este hombre es mortal; *particular*: algunos hombres son mortales; *universal*: todos los hombres son mortales.)

3. *Juicio de necesidad,* en el que se enuncia la determinación esencial. (Juicio *categórico*: la rosa es una planta —*hipotético*: cuando el sol se levante, es de día— *disyuntivo*: el lepidosaurio es un pez o un anfibio.)

El juicio del concepto, en el que se enuncia la medida en que el sujeto corresponde a su naturaleza general, a su concepto en sentido hegeliano (juicio *asertórico*: esta casa es inhabitable —*problemático*: si una casa está construida de tal manera, es habitable— *apodíctico*: construida así: la casa es habitable[82].

Resulta claro que el juicio de *existencia* tiene un carácter inmediato, concreto (en apariencia), y que plantea simplemente la posibilidad del conocimiento, la cual puede derivar hacia el mal infinito.

[81] LENIN: *Cuadernos*, pág. 188 (pág. 192 de la ed. cast.).
[82] ENGELS: Notas de 1881-1882, *op. cit.*, págs. 252 y sigs.

El juicio de reflexión, mediato, abstracto (en apariencia) penetra ya en la naturaleza de la cosa, es decir, en sus relaciones.

El juicio de necesidad llega a la esencia, a lo inmediato recuperado, a lo concreto racional. Pero ese concreto no se desarrolla más que en los juicios que explicitan o que enriquecen el concepto. Sólo ahí se alcanza lo universal concreto.

«Por seca que parezca su lectura —prosigue Engels— y por arbitraria que parezca esta clasificación de los juicios, todo el mundo estará convencido de la verdad interna y de la necesidad de esa agrupación después de haber estudiado el desarrollo genial que Hegel hace de ella en su *Gran Lógica.*

Demostraremos mediante un ejemplo conocido cómo esta agrupación se basa no sólo en las leyes del pensamiento, sino también en las de la naturaleza.

La fricción engendra calor. Eso ya lo sabían en la práctica los hombres prehistóricos; pero tuvieron que pasar miles de años antes de que... el cerebro humano estuviera bastante desarrollado para poder juzgar: «La fricción es fuente de calor», juicio de existencia, positivo.

Luego, pasaron millares de años hasta que, en 1842, Mayer, Joule y Colding formularon el juicio: «Todo movimiento mecánico puede transformarse en calor», juicio de reflexión, universal. Tres años después, Mayer elevó este juicio de reflexión al nivel actual: «Toda forma de movimiento, en condiciones determinadas, se transforma, directamente o no, en otra forma distinta de movimiento.» Es el juicio del concepto, apodíctico, la forma más elevada de juicio.

Lo que aparece todavía en Hegel como un desarrollo de la forma de pensamiento del juicio como tal, aparece aquí como el desarrollo de nuestros conocimientos teóricos sobre una base experimental.

Eso demuestra que las leyes del pensamiento y las de la naturaleza están necesariamente de acuerdo, si se formulan correctamente.

Podemos, también, concebir el primer juicio como *singular* (se registra el hecho aislado de que una fricción engendra calor), el segundo como *particular* (una forma particular del movimiento, el movimiento mecánico, revela su propiedad de transformarse en otra forma particular del movimiento, el calor); el tercer juicio es el de la universalidad: toda forma de movimiento se ha revelado como transformable en otra forma distinta. Aquí, la ley ha llegado a su expresión última; podemos aportarle nuevas pruebas, o un contenido más rico; pero no podemos añadir nada a la ley, tal y como está expresada; en su universalidad, en la que la forma y el contenido son igualmente universales, la ley no es susceptible de extensión.»

γ) En ciertas circunstancias, el razonamiento trata de establecer el nexo entre dos proposiciones o dos hechos, es decir, establecer la racionalidad de uno con respecto al otro. La razón no exige siempre el razonamiento: gran número de teoremas de geometría aparecen inmediatamente como verdaderos, antes de toda demostración, y se exige que los alumnos los demuestren por un puro ejercicio del espíritu. Son conocidos los esfuerzos —y los excesos— de los logísticos para establecer demostraciones «rigurosas». Y precisamente este ansia de rigor ha demostrado de la mejor manera la esterilidad de la logística:

«Las demostraciones de la lógica simbólica —escribe E. Meyerson— se han hecho cada vez más largas y complicadas... Su conjunto es susceptible de convertirse en algo cada vez más embarazoso, parecerse cada vez menos a la marcha rápida del pensamiento espontáneo... De tal suerte que se tiene, a pesar de uno mismo, en cierto sentido la impresión de un alargamiento indefinido, o sea infinito, es decir, a fin de cuentas, de un trabajo de Sísifo, de una *verdadera imposibilidad de llegar así a cualquier progreso del pensamiento, pues el conjunto de los esfuerzos tiende más bien a inmovilizarlo*[83] [el subrayado es nuestro].

δ) «Nos ha quedado esta imagen del memorable combate que llevaron a cabo con gran aparato, contra los sofistas griegos, Sócrates, Platón y Aristóteles, desde el último cuarto del siglo v hasta mediados del IV... Hegel em-

[83] MEYERSON: *C. P.*, par. 273, pág. 445.

prendió la revisión de los juicios preconcebidos adoptados respecto a los sofistas, pero fueron sobre todo los positivistas ingleses Grote y Lewis quienes hicieron aparecer a plena luz el significado verdadero de esta corriente del pensamiento griego... Ellos fueron los primeros que, en aquella Grecia del siglo V, cuando aún estaba muy reciente la victoriosa exaltación de las guerras médicas y cuando la democracia se afirmaba en su pleno desarrollo, divulgaron las conquistas de la ciencia entre el pueblo y quienes invitaron a un público muy amplio a la discusión de las más audaces novedades... En una época en la que el gobierno de la ciudad estaba bajo el control directo de la mayoría de los hombres libres, y en la que capas sociales cada vez más amplias tomaban conciencia de su dignidad de hombres y de ciudadanos, la ciencia no podía seguir siendo el terreno reservado de una aristocracia, tal y como había sido durante los primeros siglos de la civilización jónica... A sus demás ambiciones, el pueblo añade la pasión por los alardes del espíritu, y los jóvenes ante los que se abren las carreras, sin distinción de casta, se persuaden de que los recursos de la inteligencia y una suma de conocimientos tan grande como sea posible son los medios más seguros para obtener el éxito. Esta demanda crea la oferta y hace surgir una profesión nueva: el hombre sabio que trafica con su ciencia de una a otra ciudad de Grecia y la dispensa mediante pago. El término de «sofista» designó en principio, sin segunda intención, a esa calidad de «profesor» de «cosas doctas»[84].

ε) Oposición. Cuando una cosa (o concepto) es alcanzada por la oposición, se descubre *en contradicción* consigo mismo, y también su expresión en el pensamiento[85].

Volviendo a Hegel, se encuentran en la *Gran Lógica,* II, página 57, las siguientes indicaciones sobre este importante punto:

> La distinción (*Unterschied*) en general *contiene* a sus dos aspectos como momentos.

[84] ENRIQUES y DE SANTILLANA: *El problema del conocimiento, Act.*
[85] ENGELS: *Ibid.,* pág. 401.

> En la *diferencia* propiamente dicha (*Verschiedenheit*), aquéllos se separan indefinidamente...
>
> En la *oposición* (*Gegensatz*), cada momento de ese todo es mediado consigo por su otro y lo contiene; pero es más mediado consigo por el no-ser de su otro, y así es unidad existente por sí y *excluye* lo otro de sí...
>
> La determinación reflexiva no es, a causa de esto, una simple relación con algo externo, sino que es ella misma y excluye su negación. Es así, la *contradicción.*

Este texto de Hegel, en su obscuridad idealista, muestra perfectamente el proceso de la contradicción, es decir, la contradicción como proceso.

Por una parte, la contradicción es una conciencia profundizada de la oposición (y esto en tanto que «determinación reflexiva»). Pero esta profundización exige que el pensamiento penetre en el contenido, en el movimiento de la cosa.

Por otra parte, la contradicción es real, viva. Cada término, que tiene una cierta existencia, *excluye* de sí al otro, y por lo tanto entra en conflicto con él, lucha contra él, aunque se penetren y se incluyan el uno al otro. Objetivamente, pues, la contradicción desarrolla y madura lo que había de virtual en la diferencia y la oposición. El movimiento de la conciencia (dialéctico) encuentra, pues, el movimiento (dialéctico) de la cosa. (Piénsese en el ejemplo más sencillo: proletariado y burguesía.)

Para elucidar el principio general de la dialéctica (es decir, aquí, incluso la *transición* de la forma al contenido, de la identidad a la contradicción) habría que analizar las implicaciones del principio contrario, *postulado fundamental de toda metafísica.* Dicho postulado se formula así: lo real es lo idéntico, la contradicción no está en el fondo de lo real ni del pensamiento. Habría que analizarlo en todos sus aspectos: implicaciones lógicas, función social, fundamento histórico, efecto sobre la vida y la conciencia individuales...

Todos estos aspectos permanecen. Aquí, de acuerdo con una observación hecha con anterioridad, la lógica se junta con la crítica social de las ideas y la crítica de la vida cotidiana.

Sobre la promoción del tercio excluso a un nivel superior, cfr. un excelente fragmento de Hegel en los *Nürnberger Schriften,* ed. Lasson, 1938, p. 123: «De las determinaciones opuestas, sólo una puede ser atribuida a una cosa.» Por ejemplo, los

hombres son a la vez buenos y malos; y, sin embargo, el bien y el mal *luchan* en el corazón de los hombres *porque* un ser humano no puede ser *a la vez* bueno y malo [86].

El principio del tercio excluso significa, pues, que los opuestos y los contradictorios no pueden ser —en un momento dado, y bajo un cierto aspecto— más que *dos.* El tercero sólo puede ser el tercer término, la *solución* (desde el punto de vista de la determinación reflexiva) o la *resolución* (desde el punto de vista del proceso objetivo) de la contradicción [87].

ς) A este respecto, es interesante observar que:

> Hilbert se apoya en la opinión de Kant para afirmar que la matemática se refiere a un contenido dado independientemente de toda lógica, y que no puede de ninguna manera estar fundada sobre la lógica pura..., lo que hace que los esfuerzos de Frege y de Dedekind estuvieran destinados al fracaso... Para que se puedan aplicar las formas lógicas del razonamiento y efectuar operaciones lógicas, una condición previa es que haya ya algo dado en la representación, a saber ciertos objetos concretos, extralógicos, presentes en la intuición e inmediatamente percibidos, anteriormente a todo pensamiento... He aquí el postulado filosófico fundamental, la condición necesaria, en mi opinión, para las matemáticas, igual que para todo pensamiento, para todo conocimiento, para todo procedimiento científico [88].

Esta declaración de Hilbert es importante porque se confunde demasiado a menudo su posición con la de Whitehead o con la de B. Russell. E. Meyerson tiene razón cuando escribe:

> En mucha mayor medida que la logística, en el sentido estrecho del término, la *axiomática* de Hilbert y de sus discípulos —por el propio hecho de que se aparta mucho menos de las verdaderas vías del pensamiento— es susceptible de desempeñar un papel importante en la teoría

[86] Cfr. también *Morceaux Choisis*, pág. 123, etc.

[87] Cfr., sobre todo, *W. d. L.*, II, pág. 66 y sigs., y *Morceaux Choisis*, de HEGEL, pág. 127.

[88] HILBERT: «Sobre el Infinito», *Acta mathematica*, t. XLVIII. páginas 101, 121; véase también *Neubegründung der Mathematik*, página 163, y *Die Grundlagen der Mathematik*, pág. 65.

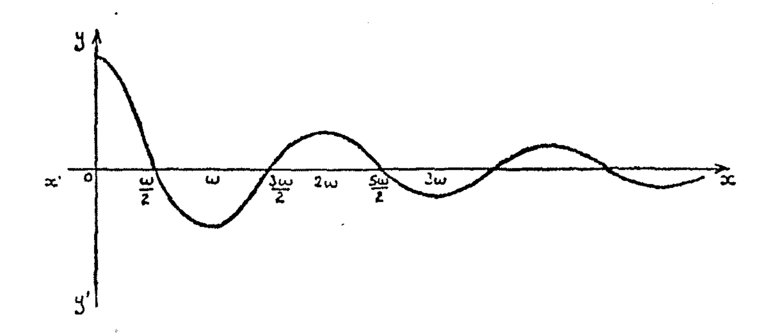
de las matemáticas, aclarándonos lo que, en dicho saber, es susceptible de exponer un flanco a la crítica y empujándonos a asentarla sobre bases cada vez más amplias [89].

Este símbolo deja una incertidumbre en el pensamiento. Si el conocimiento no encuentra jamás lo real, ¿dónde se hallan esos «granos de verdad», esas verdades *ya absolutas* (en un sentido y desde cierto aspecto) de las que hablan Engels y Lenin? Salvo el límite en el infinito, imposible de alcanzar, todos los puntos efectivamente alcanzados por el proceso del conocimiento son tachados no sólo de aproximación, de relatividad, sino también de error.

Por ello propondremos aquí sustituir la curva asintótica, tal y como suele encontrarse frecuentemente en las matemáticas —por ejemplo, en el estudio de las hipérbolas— por una curva asintótica más particular. Sinusoide amortiguada, esta curva tiende hacia el eje de las x (de lo real) tras una serie indefinida de separaciones (de excrecencias y de deficiencias, de unilateralidades más acá o más allá de lo real, de errores por exceso o defecto) que van disminuyendo. La curva, sin embargo, corta al eje de las x en una serie de puntos que representan los «granos de verdad», cuya sucesión y cuyo encadenamiento objetivo —y sólo ellos— representan el crecimiento hacia lo absoluto del conocer, sus grados sucesivos.

(Matemáticamente, la sinusoide amortiguada se deduce de $y = a \cos. \frac{\pi x}{\omega}$ multiplicando cada ordenada por e^{-mx}, factor de amortiguación. La curva sólo es sinusoide amortiguada por el lado de las x positivas. Los máximos y los mínimos de y tienen una expresión general de la forma $(-1)^n q \; n \; y^o$, con $y^{o+} = a \; e^{-mx} \cos. \frac{\pi X^o}{\omega}$ e $y = e^{-2m}$. Sus valores absolutos forman una progresión geométrica decreciente de razón $\sqrt{q} = e^{-m}$ y tienden hacia *o*. La curva tiene, pues, la forma siguiente:

[89] MEYELSON: *loc. cit.*, pág. 456.



La curva representa el pensamiento que procede por aproximaciones sucesivas, por errores relativos, acercándose a algo real que sólo alcanza en el infinito. Sin embargo, los puntos $\frac{\omega}{2}$, $\frac{3\,\omega}{2}$, etc., representan los «granos de verdad» que el pensamiento aprehende en su movimiento y que son ya, en cierto grado, y en cierta escala, la verdad.

¿Es preciso subrayar la deficiencia de este simbolismo? Marca muy mal que el «comienzo» teórico de tal o cual ciencia no es el comienzo histórico del conocimiento. No designa bien los *puntos críticos* en el desarrollo del conocimiento, ni el hecho de que cada «punto crítico» tiene su originalidad histórica y teórica: el «milagro griego», la sociología científica, etcétera. No indica el carácter profundamente contradictorio de todo el movimiento.

Sin embargo, este símbolo, tal y como es, aporta una representación más satisfactoria.

Por una parte, justifica la integración en el movimiento del conocimiento y en la teoría *materialista* de todas las «excrecencias»: las del idealismo, y también las del materialismo excesivo, brutal y «vulgar».

Por otra parte, justifica el empleo de la teoría materialista de la palabra «idea». Si representamos al conocimiento mediante una asíntota de tipo hiperbólico no tenemos jamás derecho a situarnos sobre el eje de lo real, a determinarlo, a nombrarlo. Lo real, la totalidad, lo infinito, lo absouto, siguen siendo para nosotros algo indefinido: la pura virtualidad del conocer. ¡O bien, entonces, caemos en el hegelianismo! Pero si el movimiento del conocimiento encuentra a lo real —es decir, aprehende «lo» real— tenemos derecho a determinar, a nombrar la totalidad de ese real. El uso materialista de los términos infinito, absoluto, idea, totalidad, adquiere todo su sentido.

> Lo Verdadero es el Todo... Es preciso decir que lo absoluto es esencialmente *resultado*... La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto llevó a formular estas proposiciones: Dios es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor. En dichas proposiciones, lo verdadero está precisamente planteado como sujeto, pero no como movimiento de lo que se refleja en sí [90].
>
> La idea es el concepto adecuado, lo verdadero objetivo, lo verdadero en tanto que tal: algo tiene verdad solamente en tanto que idea... Reservaremos, pues, la expresión «idea» para el concepto objetivo, y la distinguiremos del concepto en sí, y más todavía de la simple representación. Rechazaremos, con mucha mayor razón, el sentido en el que la idea es tomada por algo de irreal, como cuando se dice... eso son sólo ideas... La idea no es solamente el sentido general del ser verdadero, de la unidad del concepto y de lo real; tiene también el sentido más definido de la unidad del concepto subjetivo y de la objetividad...
>
> Ella es, pues, *deseo* de superar esta separación y *proceso* hacia lo universal concreto; es pues, *vida*, pero vida que supera sus particularidades inmediatas, y por lo tanto su interioridad limitada (su conciencia de sí, su subjetividad), así como los límites de lo que es para ella, y ante ella, externo. A través de este proceso del conocimiento, «que incluye la *práctica* y la *técnica*», la idea, es decir, la verdad en tanto que proceso y desarrollo alcanza el grado de la idea, es decir, de la verdad completa [91].
>
> La dialéctica no está en el entendimiento del hombre, sino en la «idea», es decir, en la realidad objetiva (Lenin).

Esta parte de la *W. d. L.* y los parágrafos correspondientes

[90] *Fenomenología*, ed. Lasson, págs. 19 y sigs. *Morceaux Choisis*, páginas 145-146.

[91] LENIN: *Cuadernos*, pág. 189 (pág. 192 y 193 de la ed. cast.), sobre HEGEL: *W. d. L.*, III, pág. 236 y sigs., así como *Pequeña lógica*, secc. 213-215.

de la *Pequeña Lógica* son, según Lenin, «la mejor exposición de la dialéctica [92]»:

> Puesto que se ha obtenido ese resultado de que la idea es la unidad del concepto y de lo objetivo —lo verdadero— no se puede considerarla como una meta a la que habría que acercarse, pero que permanecería siempre como una especie de más allá... El objeto, el mundo objetivo y subjetivo, deben de coincidir con la idea [93].
>
> Los grados del ser y de la esencia, así como los grados del concepto y de la objetividad, no son algo inmóvil y estable, sino que se revelan como dialécticos, y su verdad sólo consiste en que son los momentos de la idea [94].
>
> El conocimiento es la aproximación eterna, infinita, del pensamiento al objeto. El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento del hombre debe ser entendido, no en «forma inerte», no en forma abstracta, no carente de *movimiento,* no carente de *contradicciones,* sino en el eterno *proceso* del movimiento, en el surgimiento de las contradicciones y en su solución...

con esta observación:

> La idea contiene también la más enérgica contradicción... [El hombre] crea eternamente esa contradicción entre el pensamiento y el objeto y eternamente la supera [95].

θ) La cuestión ha sido estudiada en el libro de P. M. Schull: *Machinisme et Philosophie,* colección Nouvelle Encyclopedie philosophique, Alcan ed., París, 1938.

> Al estudiar la formación del pensamiento griego, habíamos tenido la sensación de que habría sido lógicamente posible, desde la Antigüedad, un desarrollo del maquinismo. Parece que el principal obstáculo... [fue] una especie de «mentalidad premecánica» o «antimecánica» [escribe Schuhl en su Introducción; y, más adelante]: La abundancia de mano de obra servil (los esclavos) hace inútil la construcción de máquinas; y el argumento puede volverse, por otra parte, formando un círculo del que la Antigüedad no logró salir; porque, a su vez, la ausencia de máquinas obliga a que no se pueda prescindir de los esclavos. Y no se puede prescindir, sobre todo, porque, como ha demostrado el comandante Lefebvre des Noëttes, el utillaje antiguo era de tal clase que la fuerza motriz del animal tenía un rendimiento muy reducido... (lo que hacía imposible el molino hidráulico, así como la construcción de herrerías o de fundiciones importantes, en razón de las dificultades de acarreo)... La existencia de la esclavitud... arrastra una jerarquía particular de valores, provocando el desprecio del trabajo manual... todo lo que es artesanal o manufacturado entraña vergüenza y deforma el alma al mismo tiempo que el cuerpo... (según Platón)... El ingeniero y el experimentador no están más considerados que el artesano, la teoría se opone a la práctica... El gran mérito de Pitágoras para Eudemo es haber hecho de las matemáticas una disciplina liberal, al estudiarlas desde un punto de vista inmaterial y racional... El mayor de los ingenieros antiguos, Arquímedes, no llegó a darse cuenta él mismo de la legitimidad de sus trabajos de mecánica (*Loc. cit., passim.*).

[92] Se encuentran estos extractos de la *W. d. L.,* en los *Morceaux Choisis,* págs. 148-152.

[93] *W. d. L.,* III, 238.

[94] *Pequeña lógica,* sec. 213.

[95] LENIN: *Cuadernos,* pág. 185 (págs. 189 y 190 de la ed. cast.).

Cfr. en la misma obra, sobre la rehabilitación del trabajo, de la práctica, de la técnica, unas interesantes indicaciones:

> En los siglos XIV y XV... [se puede] recurrir, en más amplia medida, a las máquinas, a la fuerza del viento y sobre todo a la del agua, que ya no sirve sólo para triturar el grano en el molino banal, sino también para prensar los paños, para preparar curtidos, para fabricar papel, para mover los martinetes de las fraguas, para desecar las galerías de las minas, para accionar los fuelles... Por otra parte, la ciencia penetra poco a poco en el interior de todas estas prácticas puramente mecánicas... Bernard Palissy [enseña que]... «las artes en las que se requieren compases, reglas, números, pesos y medidas no deben ser llamadas mecánicas». (Este término, en efecto, tenía entonces un sentido opuesto a *noble, liberal,* como aún puede verse en el Diccionario de Richelet en 1680.) ... Se produce en-

tonces un verdadero retorno a Arquímedes; ya Leonardo de Vinci... protesta contra el descrédito de la mecánica... Aristóteles oponía los progresos de la ciencia pura el estancamiento de las rutinas, pero Francis Bacon adopta la actitud contraria y declara: «Todo lo que es digno de ser, es digno de ser conocido.» John Locke se hará eco de esta protesta, que preanuncia a Diderot... Descartes no se contenta con estudiar las máquinas simples ni con crear una mecánica; hace mucho caso a los artesanos a los que emplea... incluso pensó en crear una escuela de artes y oficios... La palabra *mecánica* pierde así, poco a poco, su valor peyorativo [96].

ι) Sobre la dialéctica en general hay textos muy numerosos de Hegel, en particular en los *Morceaux Choisis*, toda la 3.ª sección (p. 66 a 143) y la 4.ª sección (p. 144 a 164).

Más especialmente, los textos siguientes de los *Cuadernos*, de Lenin:

> La verdad se compone de la totalidad de *todos* los aspectos del fenómeno, de la realidad y de sus relaciones recíprocas. Las relaciones (= transiciones = contradicciones) de los conceptos = el contenido principal de la lógica... La dialéctica de las cosas produce la dialéctica de las ideas, y no a la inversa. (Hegel adivinó en forma brillante la dialéctica de las cosas —de los fenómenos, del mundo, de la naturaleza— en la dialéctica de los conceptos.)
>
> Este aforismo debería ser expresado de manera más popular, *sin* la palabra dialéctica; más o menos, como sigue: en la alternación, en la dependencia recíproca de *todos* los conceptos, en la identidad de sus contrarios, en las transiciones... Hegel adivinó en forma brillante precisamente esa relación de las cosas, de la naturaleza [97].

El fragmento que sigue es, según Lenin [98], un esbozo interesante, claro e importante de la dialéctica.

> Respecto de cualquier objeto determinado, por ejemplo, el mundo, el movimiento, el punto, se muestra que tiene una determinación cualquiera. Por ejemplo, la finitud en el espacio, en el tiempo, la presencia en *este* lugar, la negación absoluta del espacio; pero después se muestra de modo igualmente necesario que tiene la determinación opuesta, por ejemplo, la infinitud en el tiempo y el espacio, el no estar en este lugar, la relación con el espacio y, por consiguiente, la espacialidad... [99].
>
> Ni la negación vacía, ni la negación inútil, ni la negación escéptica, la vacilación y la duda son características y esenciales de la dialéctica, que, sin duda, contiene el elemento de negación, que es, en verdad, su elemento más importante; no, sino la negación como un momento de la conexión, como un momento del desarrollo, que mantiene lo positivo... En relación con las cosas simples y primitivas, a las primeras afirmaciones positivas, el «momento dialéctico» —es decir, la consideración científica— exige la demostración de la diferencia, de la conexión, de la transición. Sin ello, la afirmación positiva simple es incompleta, inerte, muerta.
>
> En relación con la segunda proposición negativa, el «momento dialéctico» exige la demostración de la *unidad*... De la afirmación a la negación —de la negación a la unidad con lo afirmado—; sin esto, la dialéctica se convierte en una negación vacía, en un juego, en escepticismo... [100].

La antidialéctica se debe «a un defecto del pensamiento que no confronta sus ideas». Ello ocurre cuando «el pensamiento formal hace de la identidad su ley, abandona a los contradictorios... uno al margen del otro», de suerte que «se presenta a la conciencia sin contacto mutuo» [101].

κ) Se declara que sólo lo necesario interesa a la ciencia, y que lo accidental le es indiferente.

Sólo sería interesante, pues, lo que se puede encuadrar en leyes, y, por lo tanto, lo que se conoce; el resto, lo que no se conoce, sería indiferente y podría descuidarse. Pero entonces toda la ciencia se detendría, puesto que estudia precisamente lo que no conocemos...

[96] P. M. Schuhl: *Loc. cit.*, passim.
[97] Lenin: *Cuadernos*, pág. 186 (pág. 189 de la ed. cast.).
[98] Lenin: *Cuadernos*, pág. 206 (pág. 215 de la ed. cast.).
[99] Según Hegel: *W. d. L.*, III, pág. 337.
[100] *Cuadernos*, pág. 208 (págs. 218 y 219 de la ed. cast.).
[101] *Ibid.*, pág. 209 (pág. 219 de la ed. cast.).

El determinismo incorporado a la ciencia materialista francesa pretende deshacerse del azar al negarlo. Con este género de necesidad, no logramos salir de la teología... Esta pretendida necesidad es una frase vacía, y el azar sigue siendo lo que era...; no está explicado a partir de la necesidad, sino que es más bien la necesidad la que se degrada hasta llegar a no producir más que algo accidental.

Hegel[102] aventuró, contra estas concepciones, proposiciones jamás oídas hasta entonces:

> Lo accidental tiene una razón de ser, precisamente porque es accidental, ¡y, sin embargo, no la tiene, porque es accidental!
>
> Lo accidental es necesario, y la propia necesidad se determina como azar, de tal suerte que ese azar es también, y sobre todo, la necesidad absoluta.

Y Engels[103] prosigue, demostrando que la ciencia —la de su tiempo— ignoró esas proposiciones hegelianas, *salvo Darwin,* que las encontró o las aplicó al hacer que «en su obra fuera sensacional la parte de lo accidental». Precisamente son las variaciones ínfimas, accidentales, en el interior de la especie, las que obligaron a Darwin a «poner en duda el fundamento de la biología», la noción de especie fija. De ello se sigue que:

> Lo accidental tira por la borda la vieja noción de necesidad; mantenerla significa dictar arbitrariamente a la naturaleza una decisión que se contradice consigo misma y también con lo real —negar toda necesidad interna en la naturaleza viva— y proclamar el azar caótico como única ley de la naturaleza...[104].

Se pueden aportar las siguientes sugerencias sobre esta cuestión tan difícil:

a) El conocimiento rompe la totalidad de lo real, necesariamente, en fragmentos aislados, separables momentáneamente por la inteligencia (analítica). Cada uno de esos fragmentos, considerado en sí mismo, presenta un *determinismo* (físico, químico, biológico, etc.).

b) El resto del universo —abandonado a su suerte— se manifiesta como *contingencia* en el nivel de cada determinismo consolidado provisionalmente por el pensamiento (el entendimiento). Y, como dice Engels, el hecho contingente, accidental en relación con el determinismo conocido y consolidado como tal por el entendimiento, es lo que estimula al conocimiento y le impide detenerse.

[102] *Lógica,* III, 2.
[103] ENGELS: *Op. cit.,* pág. 267.
[104] *Ibid.*

c) Ese determinismo y esa contingencia encuentran su unidad en una ampliación de la perspectiva, en una nueva investigación y, por lo tanto, en un esfuerzo hacia la totalidad y la necesidad.

d) Pero entonces, en el nivel superior, la totalidad y la necesidad no aparecen como rígidas; la necesidad se manifiesta como totalidad de azares.

El azar sería, así, la noción racional y la verdad de la contingencia, de la misma manera que la necesidad sería la verdad del determinismo.

Las investigaciones del «determinismo estadístico» se situarían entre los dos planos, el del determinismo ordinario y consolidado por el entendimiento, el de la necesidad como totalidad de azares.

Según Hegel, la contingencia no es más que un simple momento situado en la esfera exterior del concepto, y la «tarea de la ciencia consiste en elevarse por encima del ser contingente» y también «aferrar la necesidad oculta bajo la apariencia del ser contingente»; por consiguiente, la contingencia es un momento imperfecto y la realidad es necesidad[105]. Al mismo tiempo, la contingencia, en tanto que realidad inmediata, descubre la posibilidad real de otra cosa y se muestra, pues, como *condición,* de tal suerte que, por el movimiento del concepto, resulta como «rota» y «destinada a consumirse».

En el nivel superior, la contingencia se supera, aunque sea todavía esencial como «circunstancia», como «condición». La necesidad aparece, pero la contingencia reaparece —superada— como accidente, y «la sustancia es, así, la totalidad de los accidentes[106]».

Parece que estos textos se aclaran si se distingue netamente:

a) El grado del entendimiento, que analiza, que separa el *determinismo* (el concepto adquirido) y la contingencia;

b) El grado de la razón, que alcanza la cosa (la propia sustancia) en su *necesidad,* como totalidad de *azares.*

[105] Cfr. *Pequeña lógica,* secc. 145, y *Morceaux Choisis,* pág. 133.
[106] *Pequeña lógica,* secc. 147 y sigs.

Así se comprende cómo el movimiento del pensamiento se encuentra con el movimiento de las cosas, cómo la necesidad lógica se encuentra con la necesidad de la naturaleza, en su riqueza y variedad.

> λ) En la naturaleza, y con una forma precisa en cada caso particular, los cambios cualitativos sólo pueden tener lugar cuando se da la asociación cuantitativa de materia o de movimiento (o, como suele decirse, de «energía»).
>
> Pero se dirá que cuando transformamos el movimiento mecánico en calor, y viceversa, la cualidad cambia, pero la cantidad sigue siendo la misma.
>
> Es cierto; pero el cambio de forma del movimiento se parece al vicio, según Heine; cada uno es virtuoso solo, ¡en cambio, para ser vicioso hace falta ser dos, por lo menos! El cambio de forma del movimiento es siempre un proceso que supone, por lo menos, dos cuerpos. Uno pierde una cantidad determinada de movimiento de cierta cualidad (por ejemplo, calor) y el otro recibe una cantidad determinada de movimiento de una cualidad diferente (movimiento mecánico, energía eléctrica). Cualidad y cantidad se corresponden, pues, con reciprocidad...
>
> Los mismos que han denostado hasta ahora a la transformación de cantidad en cualidad, como misticismo y metafísica transcendente, declararán, quizá, ahora que es algo muy sencillo y muy conocido y que ellos ya lo aplicaban desde hacía tiempo.
>
> Sin embargo, expresar por primera vez una ley general del desarrollo de la naturaleza, de la Sociedad y del pensamiento —darla en su forma universal— sigue siendo un hecho de importancia histórica [107].

La determinabilidad, es decir, la negación (*omnis determinatio est negatio*)

> se ha identificado con el ser. Es el *límite*. El otro ser... es un momento inherente. El algo es, por su cualidad, primeramente finito y después variable... [108]
>
> Esas cosas son, pero la verdad de este ser es un fin;

[107] ENGELS: *Op. cit.*, págs. 286-290. Sobre la cualidad, cfr. *Morceaux Choisis*, págs. 109-110.
[108] Extractos de *Pequeña lógica*, secc. 89 y sigs.

> ... el ser de la cosa finita es tener, en tanto que su ser interno, el germen de su desaparición; la hora de su nacimiento es la hora de su muerte [109].

Obsérvese cómo Lenin deja a un lado, como gran realista que era, las desengañadas reflexiones, muy «existencialistas», de Hegel sobre la «tristeza de la finitud» [110].

En las obras de metodología científica escritas por matemáticos o físicos se insiste mucho sobre el hecho de que la ciencia comienza con la medida. Una célebre frase de lord Kelvin, pronunciada cuando sólo era William Thompson, es muy característica a este respecto: «Pueden asegurar ustedes que hasta que no hayan medido un fenómeno..., etc.». Se puede citar como demostración de esta aserción los progresos que Lavoisier aportó a la química introduciendo el punto de vista *cuantitativo* en una ciencia que, casi por definición o por una práctica inmemorial, sólo se ocupaba de las cualidades de los cuerpos.

Pero se plantea la cuestión de averiguar si no se ha ido demasiado lejos por este camino. Ya Claude Bernard había demostrado perfectamente que la ciencia biológica podía llevar con toda propiedad el nombre de «ciencia», aunque no fuera aún capaz de medir los fenómenos considerados; él mismo señaló el peligro de una aplicación «automática» de los métodos de razonamiento matemático a los fenómenos de los seres vivos. Parece que, en esas ciencias, por lo menos, se ha continuado el camino que él trazó. Incluso ha reaparecido en su terreno la *cualidad* durante estos últimos años: las secreciones internas u hormonas, los fenómenos de alergia de von Pirquet, de anafilaxia de Ch. Richet, la producción de los anticuerpos (antitoxinas y antimicrobianos), son fenómenos que se refieren a modificaciones físico-químicas tan infinitesimales que la cualidad tiene que entrar en juego con toda evidencia, y en los que incluso a veces parece que hay un «salto», una transformación brusca. (Citemos también los fenómenos de *catálisis*, que han adquirido tanta importancia en la química industrial como en la química biológica.)

Esta rehabilitación de la cualidad no podía dejar de ser explotada por los poseedores más o menos confesados (y más o menos conscientes) del idealismo metafísico.

[109] *W. d. L.*, II, 137, y *Cuadernos*, de LENIN, pág. 125 (pág. 106 de la ed. cast.).
[110] Sobre la medida, etc., cfr. *Morceaux Choisis*, págs. 217 y sigs.

De hecho, ello sólo demuestra, una vez más —y desde dentro, es decir, en el movimiento de la ciencia—, que esta ciencia está ya madura para su elaboración dialéctica, que la espera, que la exige.

> μ) Le concedo de buena gana que hay detalles absurdos en la filosofía hegeliana de la naturaleza; sin embargo, su *verdadera* filosofía de la naturaleza se encuentra en la 2.ª *parte* de su *Lógica,* en la doctrina de la esencia, verdadero núcleo de toda la doctrina. La teoría científica moderna de la integración de las fuerzas naturales no es sino una expresión, o mejor una prueba, de la dialéctica hegeliana de la causa y del efecto... [111].
>
> Por lo tanto, las leyes de la dialéctica son extraídas de la historia de la naturaleza y de la sociedad... Hegel las desarrolla solamente como leyes del pensamiento. La segunda (interpretación de los opuestos) llena la segunda parte de su *Lógica,* que es, con mucho, la más importante [112].

Más particularmente, la dialéctica estudia la oposición de la cosa en sí, de la esencia, del substrato, de la sustancia, con el fenómeno, el ser-para-los-otros. Así, encontramos aquí un paso, una transición de lo uno a lo otro. La esencia aparece; la apariencia es esencial; el pensamiento humano profundiza infinitamente yendo de la apariencia a la esencia, y luego, por expresarlo de alguna manera, de la esencia superficial a la esencia de segundo grado, *y sin fin.*

En sentido propio, la dialéctica es el estudio de la oposición en la esencia de las cosas.

No sólo las apariencias son pasajeras, móviles, separadas solamente por límites condicionados, sino también las esencias [113].

El ser es lo inmediato. El conocimiento aspira a conocer la verdad —lo que es el ser en sí y por sí—, el conocimiento no *se detiene* en lo inmediato y en sus determinaciones, sino que

[111] Carta de MARX a F. A. LANGE, 29 de marzo de 1865, citada por RIAZANOV, introd. a los inéditos de ENGELS, op. cit., *Marx-Engels Archiv,* II, pág. 126. (Trad. cast. en «Marx-Engels: Correspondencia», Editorial Problemas, Buenos Aires, 1937, págs. 216-218.)

[112] ENGELS: *op. cit.,* pág. 284.

[113] LENIN, notas sobre la *Historia de la filosofía* de HEGEL, *op. cit.,* página 182.

penetra a través de ello, partiendo de la premisa de que *detrás* de este ser hay algo más que el ser mismo... Este conocimiento es un saber mediato, ya que no reside inmediatamente en y con la esencia, sino que parte de otro —del ser— y tiene que recorrer un camino preliminar, el camino de ir más allá del ser o, mejor dicho, de penetrar en él... Pero esta trayectoria constituye el movimiento del ser mismo [114].

En lo no esencial, en la apariencia, hay un momento de la no existencia. Es decir, que lo no esencial, lo aparente, lo superficial desaparece frecuentemente, no es tan «sólido», tan firme como la esencia. Ejemplo: el movimiento del río, la espuma en lo alto y las corrientes profundas por abajo.

Pero también la espuma es expresión de la esencia [115].

Las determinaciones que distinguen la apariencia de la esencia son determinaciones de la esencia misma...; es decir, que la inmediación del ser (constatado, percibido) en la apariencia se transforma en seguida en «inmediación del no-ser» (aquí debe recordarse que, para Hegel, la esencia al margen de las apariencias y de los fenómenos no es más que un «desierto»...).

La apariencia desaparece, pero su desaparición, como su aparición, manifiestan la esencia, «son momentos de la esencia». La apariencia es la esencia en *una* de sus determinaciones, en uno de sus aspectos o momentos: La apariencia es *reflejo* de la esencia. Cuando ella niega uno de sus momentos, la esencia se afirma; por lo tanto, se revela disimulándose alternativamente bajo una de sus manifestaciones. La *reflexión,* que «de ordinario es comprendida en su sentido subjetivo», va *objetivamente* más allá de esos *reflejos* de la esencia, para alcanzar a ésta en el propio movimiento por el que se manifiesta.

> «Así, la apariencia es el fenómeno», es decir, lo que los filósofos escépticos o idealistas denominan con desprecio el fenómeno, en el que ponen toda la riqueza del mundo para negar luego su objetividad [116].

El mundo fenoménico y el mundo esencial son, cada uno, el todo independiente de la existencia. El uno, sólo debería representar la existencia reflejada; el otro, sólo

[114] HEGEL: *W. d. L.,* II, págs. 3 y sigs., y LENIN: *Cuadernos,* página 138 (págs. 123-124, ed. cast.). *Pequeña lógica,* par. 112, y *Morceaux Choisis,* págs. 120 y sigs.

[115] LENIN: *Ibid.,* pág. 138 (pág. 124 de la ed. cast.).

[116] Cfr. *Cuadernos,* págs. 138-141 (págs. 124 y sigs. de la ed. cast.).

la existencia inmediata pero cada uno se continúa en el otro, y, por consiguiente, es en sí mismo la identidad de esos dos momentos... Lo esencial aquí es que tanto el mundo de las apariencias como el mundo en sí son momentos del conocimiento de la naturaleza por el hombre, etapas... Pero lo que hasta ahora no se ve en Hegel es el desplazamiento del mundo en sí, cada vez más lejos del mundo de las apariencias [117].

Las tendencias generales y necesarias del capital deben ser distinguidas de sus apariencias... Está claro que el análisis de la competencia sólo es posible cuando se ha comprendido la naturaleza interna del capital, exactamente de la misma forma que sólo es inteligible el movimiento aparente de los cuerpos celestes cuando se conoce su movimiento real, inaferrable para los sentidos [118].

ν) Todas las cosas son un silogismo, un universal unido a la individualidad por medio de la particularidad; pero, por supuesto, no son todos compuestos de *tres proposiciones* [119].

Sobre el silogismo del conocimiento, cfr. texto ya citado, *Cuadernos,* p. 176 (p. 175 de la ed. cast.).

La subjetividad «rompe dialécticamente su límite y, mediante el silogismo, se despliega como objetividad» [120]. «Muy profundo» (Lenin).

La subjetividad (o el concepto) y el objeto son, pues, *los mismos y no son los mismos* [121], pues «es vicioso considerar lo objetivo y lo subjetivo como una oposición sólida y abstracta; ambos son dialécticos» [122] (Hegel).

[117] LENIN: *Cuadernos,* pág. 155 (pág. 146 de la ed. cast.).
[118] MARX: *Kapital,* I, pág. 164.
[119] *W. d. L.,* II, pág. 126, y *Cuadernos,* pág. 173 (pág. 172 de la edición castellana).
[120] HEGEL: *W. d. L.,* II, pág. 360.
[121] LENIN: *Cuadernos,* pág. 177 (pág. 177 de la ed. cast.).
[122] HEGEL: Sobre el silogismo concreto de la acción y de la vida, cfr. *Cuadernos,* págs. 189, 191 y 200 (págs. 192, 194, 195 y 205 de la edición castellana), con la integración en el materialismo dialéctico de la idea del bien, pág. 199.

ξ.—Citamos aquí uno de los más famosos y más importantes textos de Hegel:

«Superar» y lo «superado» es uno de los más importantes conceptos de la filosofía; es una determinación fundamental que aparece por todas partes y cuyo sentido total ha de aprehenderse con precisión, y a la que, sobre todo, hay que distinguir de la nada; la nada es lo *inmediato*; un término superado es, por el contrario, *mediato*; es un no-siendo, pero en tanto que *resultado* nacido de un ser; por lo tanto, tiene aún en sí la determinación de la que proviene.

«*Aufheben*» tiene, en el lenguaje, dos sentidos; esa palabra significa «guardar», «conservar», y, al mismo tiempo, «hacer cesar», «poner fin a...». El término superado es, al mismo tiempo, algo conservado que sólo ha perdido su existencia inmediata, pero que no por ello es destruido [123].

La negatividad que se acaba de considerar es el punto de viraje en el movimiento del concepto... La segunda negación, o negación de la negación, es esta superación de la contradicción... el momento más íntimo y más objetivo de la vida y del espíritu [124].

π.—Hegel no las cuenta, puesto que no se trata más que de un análisis del devenir, el análisis más elevado, el empleo más alto del entendimiento racional.

Engels formula tres leyes dialécticas: transformación de cantidad en cualidad y recíprocamente —interpenetración de los opuestos— negación de la negación [125].

En un librito bien conocido, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico,* Stalin añade a estas leyes de Engels el principio o la ley de la interdependencia universal, de suerte que formula *cuatro* leyes dialécticas, presentándolas, por otra parte, de forma un poco diferente a la de Engels (interdependencia universal, devenir universal; interpenetración de los opuestos, conflictos, contradicciones internas; saltos, transformaciones de cantidad o cualidad).

[123] *W. d. L.,* I, págs. 110 y sigs.
[124] Sobre la *negatividad* en la superación, cfr. *W. d. L.,* III, página 343, y *Cuadernos,* pág. 210 (pág. 220 de la ed. cast.).
[125] *Op. cit.,* pág. 290.

Estas diferencias muestran que la cuestión de las leyes dialécticas sigue siendo una *cuestión abierta.*

Nosotros añadimos aquí a las leyes anteriores la del *desarrollo en espiral* (que corresponde, por otra parte, a la «negación de la negación» engelsiana, pero que precisa su sentido). *lineal* (evolucionismo banal) y del movimiento *circular* (repetición, eterna vuelta de lo mismo). Supera estos esquemas limitados proponiendo el esquema del desarrollo en espiral, precisamente para representar a la *superación* real.

El desarrollo en espiral parece indicado por Hegel (*W. d. L.*, III, 351), aunque sea más bien un proceso circular —un «círculo hecho de círculos»— lo que éste designa.

> El esquema de la espiral no muestra perfectamente la profundización de lo viejo en su repetición (aparente) en la fase superior [126].

[126] Cfr. LENIN, fragmento publicado a continuación de *Materialismo*, pág. 330, y *Cuadernos*, pág. 205 (pág. 214 de la ed. cast.), etc.

BIBLIOGRAFIA

Las principales obras utilizadas para el primer tomo de *A la luz del materialismo dialéctico*, son:

MARX: *Obras filosóficas* (trad. Molitor, 7 vol.).
— — *El Capital* (prefacio de la segunda edición). (Ed. cast. Editorial Aguilar, Madrid, 1931, trad. de Manuel Pedroso.)
— — *Contribución a la crítica de la economía política* (ed. Giard). (Ed. cast., Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970.)
ENGELS: *Feuerbach* (Ed. Sociales). (Ed. cast., Ricardo Aguilera Ed., y Equipo Editorial, 1968.)
— — *Anti-Dühring* (Ed. Costes). (Ed. cast., Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1968.)
HEGEL: *Wissenschaft der Logik (Gran Lógica).* (Ed. cast., «Ciencia de la Lógica», Ed. Hachette, Buenos Aires, 1956.)
— — *Pequeña Lógica (Lógica de la enciclopedia)*, trad. Vera.
— — *Fenomenología del espíritu* (ed. Lasson). (Ed. cast., Fondo de Cultura Económica, México, 1966, trad. de W. Roces.)
— — *Morceaux Choisis* (trad. Guterman y Lefebvre).
LENIN: *Materialismo y Empiriocriticismo*, t. XIII, de las *Obras Completas* (E. S. I., 1928, Editions Sociales, 1946). (Ed. cast.. Pueblos Unidos, Montevideo, y Editora Política, La Habana, 1963.)
— — *Cuadernos sobre la dialéctica* (trad. Guterman y Lefebvre, Gallimard). (Ed. cast., «Cuadernos Filosóficos», Editora Política, La Habana, 1964.)

A las que conviene añadir:

HERÁCLITO (fragmentos traducidos por Solovin), PLATÓN (*Sofista* y *Parménides*, este último con los eruditos comentarios de JEAN WAHL), ARISTÓTELES (sobre todo el *Organon*). Diversos textos de los *Estoicos* (sobre el silogismo hipotético). DESCARTES (*Passim*). KANT (*Crit. de la razón pura*, sobre todo la teoría de las categorías y de la «deducción transcendental»), etc.

Es sabido que la obra filosófica y novelesca de DIDEROT contiene admirables movimientos dialécticos. Ciertos artículos de la *Encyclopédie* (como *abstracto, abstracción*), que no fueron escritos por DIDEROT, pero sí inspirados o revisados por éste, aportan indicaciones interesantes.

Se han consultado las obras siguientes sobre la dialéctica:

ADORATSKY: *Dialectical Materialism* (trad. del ruso), Nueva York, 1934.
ADLER: *Dialectic*, Nueva York, 1927.
J. COHN: *Theorie der Dialektik*, Leipzig, 1923.
CONZE: *Der Satz wom Widerspruch*, Berlín, 1931.
— — *Introduction to dial. Mat.*, Londres, 1936.
FRANCK: *Log. Empirismus in der Phil. der U. R. S. S.*, París, 1935.
GOSLOVSKY: *Technic of Controversy*, Nueva York, 1928.

HORKHEIMER: *Der neueste Angriff auf die Metaph.* (*Zeitschrift für Sozialfosehung*, 1937).
K. KORSCH: *Leading principles of marxism; a restatment*, Nueva York.
H. LEVY: *A Phil. for a Modern Man*, Londres, 1938.
— — *Marxism and modern thought* (selección traducida del ruso, Nueva York, 1935).
MAX RAPHAEL: *Introd. à la théorie de la connaissance de la dialectique concrète* (Gallimard).
SHIRIKOV: *Manual* (trad. del ruso con una introducción de J. LEWIS, Londres, 1937).
SAUERLAND: *Der Dial. Materialismus*, Berlín, 1932.
STALIN: *Materialismo histórico y Materialismo dialéctico.*
A las que conviene añadir:
A la lumière du marxisme, selección de artículos, París, E. S. I.
Encyclopédie française, t. I, secciones A y B, «Lógica», artículos de M. REY.
A. KOJÈVE: «Comentarios sobre Hegel», aparecidos en *Mesure.*
PRENANT: *Biologie et marxisme*, París, E. S. I.
La mayoría de las obras arriba mencionadas (de valor muy desigual) han sido comunicadas por Norbert Guterman, de Nueva York, al autor.
Hay otras obras que tratan de los problemas que intenta resolver el tomo primero y que han sido citadas o que pueden ser consultadas con provecho. Dichas obras son:
Los diversos *Tratados de Lógica* de los señores CANGUILHEM y PLANET, GOBLOT, LIART, LUQUET, RABIER, así como la *Logique de Port-Royal.*
Numerosos fascículos de las *Actualités scientifiques* (por GONSETH, REICHENBACH, CAVAILLÈS, etc.).
BACHELARD: *Nouvel Esprit scientifique.*
BERKELEY: *Obras*, pero sobre todo *Diálogos de Hilas y de Filonús.* (Ed. cast., Col. Austral, núm. 1.108, Espasa-Calpe y Bibl. de Iniciación Filosófica, Aguilar, Madrid, 1956.)
BOUTROUX: *Contingence des lois de la nature.*
BRUNSCHWICG: *Modalidad del juicio.*
— — *Las etapas de la filosofía matemática.* (Ed. cast., Ed. Lantaro, Buenos Aires, 1945.)
— — *Introducción a la vida del espíritu.*
COMTE, Aug.: *Cours de philosophie positive*; y LEVY-BRUHL: *La Philosophie d'Auguste Comte.*
EDDINGTON: *Nuevos senderos de la ciencia.* (Ed. cast., Montaner y Simón, Barcelona.)
GOBLOT: *Ensayo sobre la clasificación de las ciencias.*
HUSSERL: *Logische Untersuchungen.* (Ed. cast., «Investigaciones Lógicas», Rev. de Occidente, Madrid, 1929.)
LACHELIER: *Fundamento de la inducción - Estudios sobre el silogismo.*
MACH: *Conocimiento y Error.*
MEYERSON: *Identidad y Realidad.*
— — *Le Cheminement de la pensée.*
STUART MILL: *Sistema de lógica inductiva y deductiva.*
PAULHAN: *Analistas y espíritus sintéticos.*
REICHENBACH: «Logistic empirism in Germany and the present state of its Problems», *Journal of Phil.*, marzo 1936.

TRADUCCIONES CASTELLANAS RECIENTES DE ALGUNAS OBRAS DE INTERES PARA LOS LECTORES DE ESTE LIBRO (N. Ed.)

ALTHUSSER, Louis: *La revolución teórica de Marx.* Trad. e introducción de Marta Harnecker. 4.ª ed. México, Siglo XXI Editores, 1970.
— — y BALIBAR, Etienne: *Para leer el Capital.* Trad. de Marta Harnecker. 2.ª ed. México, Siglo XXI Editores, 1969.
AMBROSE - LAZEROWITZ: *Fundamentos de lógica simbólica.* México,
BLANCHÉ, R.: *La axiomática.* México (U. N. A. M.), 1965.
BUENO, Gustavo: *El papel de la filosofía en el conjunto del Saber.* Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1970.
BUNGE, Mario: *Antología semántica compilada por* ... Buenos Aires, Eds. Nueva Visión, 1960.
CARNAP, Rudolf: *Filosofía y sintaxis lógica.* Traducción de César N. Molina. México (U. N. A. M.), 1963.
COHEN, M. R.: *Introducción a la lógica.* Trad. de Eli de Gortari. 2.ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.
— — y NAGEL, Ernest: *Introducción a la lógica y al método científico.* Trad. de Néstor Míguez. Buenos Aires, Amorrortu, 1968.
COPI, I. M.: *Introducción a la lógica.* Buenos Aires, Eudeba, 1964.
CONFORTH, Maurice: *Ciencia versus idealismo. En defensa de la filosofía contra el positivismo y el pragmatismo.* Trad. de Carlos E. Prélat. Buenos Aires, Lautaro, 1959.
DEWEY, John: *Lógica. Teoría de la investigación.* Prólogo y trad. de Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
FERNÁNDEZ SANTOS, Francisco: *Historia y filosofía. Ensayos de dialéctica.* Barcelona, Eds. Península, 2.ª ed, 1970.
FERRATER MORA, J., y LEBLANC, H.: *Lógica matemática* (2.ª ed. renovada), México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
GARAUDY, Roger: *Introducción al estudio de Marx.* México, Eds. Era, 1970.
GORTARI, Eli de: *Introducción a la lógica dialéctica* (2.ª ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 1959.
GRAMSCI, Antonio: *Antología.* Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México, Siglo XXI Editores, 1970.
GURVITCH, Georges: *Dialéctica y sociología.* Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1965.
HARNECKER, Marta: *Los conceptos elementales del materialismo histórico.* 2.ª ed. México. Siglo XXI Editores, 1969.
HAVEMANN, Robert: *Dialéctica sin dogma. Ciencia natural y concepción del mundo.* Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Eds. Ariel, 1966.

HILBERT, David, y ACKERMANN, Wilhelm: *Elementos de lógica teórica.* Tradc. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Edit. Tecnos, 1962.
HUSSERL, Edmund G.: *Investigaciones lógicas.* 2.ª ed. Madrid. Revista de Occidente, 1968.
— — *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica.* Trad. de Luis Villoro. México (U. N. A. M.), 1962.
KÖRNER, Stephan: *Introducción a la filosofía de la matemática.* Traducción de Carlos Gerhard (2.ª ed.), México, Siglo XXI Editores, 1969.
KOSIK, Karel: *Dialéctica de lo concreto (Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo).* Trad. y prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Ed. Grijalbo, 1967.
LANGER, Susanne K.: *Introducción a la lógica simbólica.* Trad. de Francisco González Aramburu. México, Siglo XXI Editores, 1969.
Lecturas de filosofía. (Obra colectiva) La Habana, Instituto del Libro, 1968.
LEFEBVRE, Henri: *El marxismo.* Buenos Aires, Eudeba, 3.ª ed., 1963.
— — *Obras* (posteriores a 1958). *Crítica de la vida cotidiana. La suma y la resta. Introducción a la modernidad. La proclamación de la Comuna.* Trad. de Germán Sánchez Cerro. Buenos Aires, A. Peña Lillo, 1967.
— — *Sociología de Marx.* Trad. de Juan Ramón Capella. Barcelona, Eds. Península, 1969.
MAO-TSE TUNG: *Cuatro tesis filosóficas.* Pekín, Eds. en lenguas extranjeras, 1963.
MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional.* Barcelona, Ed. Seix Barral, 1968.
— — *Razón y revolución.* Caracas, Universidad Central de Venezuela.
MARTÍN, R. M.: *Verdad y denotación.* Trad. de Carlos Piera Gil y Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Edit. Tecnos, 1962.
MORAZÉ, Charles: *La lógica de la historia.* Trad. de Lourdes Ortiz Sánchez. Madrid-México, Siglo XXI Editores, 1970.
NAGEL, Ernest: *La lógica sin metafísica.* Trad. de J. Melgar. Madrid. Edit. Tecnos, 1961.
NICOLA ROMERO, J.: *Introducción a la lógica moderna.* La Habana, 1965.
PIAGET, Jean, y BETH, E. W.: *Relaciones entre la lógica formal y el pensamiento real.* Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1968.
POPPER, Karl R.: *El desarrollo del conocimiento científico.* Conjeturas y refutaciones. Trad. de Néstor Míguez. Buenos Aires, Paidós, 1967.
Problemas fundamentales del materialismo dialéctico (obra colectiva). Moscú, Editorial Progreso, 1967.
QUINE, Willard von Orman: *Desde un punto de vista lógico.* Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Eds. Ariel, 1962.
— — *El sentido de la nueva lógica.* Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1958.

— — *Los métodos de la lógica.* Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona, Eds. Ariel, 1962.
ROSENBLUETH, Arturo: *Mente y cerebro.* México, Siglo XXI Editores, 1970.
SACRISTÁN, Manuel: *Introducción a la lógica y al análisis formal* (2.ª edición). Barcelona, Eds. Ariel, 1970.
SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: *Filosofía de la praxis.* México, Ed. Grijalbo, 1967.
SARTRE, Jean Paul: *Crítica de la razón dialéctica.* Trad. de Manuel Lamana. Buenos Aires, Ed. Losada, 1963.
SCHFF, Adam: *Lenguaje y conocimiento.* Trad. de Mireia Bofill. México, Ed. Grijalbo, 1967.
SEBAG, Lucien: *Marxismo y estructuralismo.* Trad. de Ignacio Romero de Solís. Madrid-México, Siglo XXI Editores, 1969.
SIMPSON, T. M.: *Formas lógicas, realidad y significado.* Buenos Aires, 1964.
STAHL, Gerold: *Introducción a la lógica simbólica.* 3.ª ed. Santiago de Chile, Ed. Universitaria, 1965.
STEBBING, L. Susan: *Introducción moderna a la lógica.* Trad. de Robert S. Hartman y José Luis González. México (U. N. A. M.), 1965.
SUPPES, P.: *Introducción a la lógica simbólica.* México, Compañía Editorial Continental, 1966.
TARSKI, Alfred: *Introducción a la lógica y a la metodología de las ciencias deductivas.* Trad. de T. R. Fuentes, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1951.
VOLPE, Galvano della: *Clave de la dialéctica histórica.* Trad. de J. A. y Raúl Sciarretta. Buenos Aires, Ed. Proteo, 1965.
— — *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista.* Barcelona, Eds. Martínez Roca, 1969.
WEYL, Hermann: *Filosofía de las matemáticas y de la ciencia natural.* Trad. de Carlos Imaz. México (U. N. A. M.), 1965.